

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Maria Isabel Gonçalves de Souza Nogueira da Silva

**Sobre o conhecimento de si da alma para Tomás
de Aquino em ST I^a, q. 87**

São Paulo

2023

Maria Isabel Gonçalves de Souza Nogueira da Silva

**Sobre o conhecimento de si da alma para Tomás
de Aquino em ST I^a, q. 87**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo como requisito para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Estêvão

São Paulo

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S586s Silva, Maria Isabel Gonçalves de Souza Nogueira da
Sobre o conhecimento de si da alma para Tomás de
Aquino em ST I^a, q. 87 / Maria Isabel Gonçalves de
Souza Nogueira da Silva; orientador José Carlos
Estêvão - São Paulo, 2023.
98 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Filosofia Medieval. 2. Filosofia Escolástica.
3. Tomismo. I. Estêvão, José Carlos, orient. II.
Título.

Àqueles que me ensinaram as verdades mais valiosas:
meus pais, Fátima e Gilmar;
a amiga Landy, *in memoriam*.

Resumo

O conhecimento de si da alma é tratado na *Suma de Teologia*, obra de maturidade de Tomás de Aquino, na questão 87 da Primeira Parte, com marcada influência de Aristóteles e Agostinho. Nela, Tomás parte do conhecimento de si da potência intelectual, passando pelo conhecimento dos hábitos, até chegar ao conhecimento dos atos do intelecto e da vontade. Muitos comentadores contemporâneos utilizaram esse texto para buscar em Tomás uma fundamentação para o conhecimento do *sujeito* – questão ausente no esquema textual desse autor. Este trabalho pretende ressaltar alguns pontos pouco trabalhados pelos comentadores, sobretudo a necessidade de atualização do cognoscente e a anterioridade do conhecimento particular da alma.

Palavras-chave: conhecimento de si, conhecimento reflexivo, conhecimento intelectual.

Abstract

The soul's self-knowledge is present in the *Summa theologiae*, a late work by Thomas Aquinas, in the *Prima Pars*, question 87, clearly influenced by Aristotle and Augustine. Aquinas initiates the argument from the self-knowledge of the intellectual power, passing through the knowledge of habits, until he arrives at the knowledge of the acts of the intellect and of the will. Many contemporary commentators tried to establish in Aquinas the knowledge of the *subject* – an issue absent in this author's textual scheme. This work intends to highlight some aspects ignored by commentators, especially the necessity of the actualization of the knower and the precedence of the particular knowledge of the soul.

Keywords: self-knowledge, reflective knowledge, intellectual knowledge.

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. José Carlos Estêvão, pela imprescindível ajuda e inabalável paciência ao longo de todo o trabalho.

Agradeço aos professores membros da banca examinadora.

Agradeço o apoio de meus pais, familiares, amigas e colegas, pelo valioso apoio.

Meus agradecimentos à Universidade de São Paulo, e em especial à Pró-Reitoria de Pós-Graduação e à CAPES, que possibilitaram o andamento e a conclusão desta pesquisa durante o desafiador período de pandemia.

Lista de Abreviaturas

De ente – De ente et essentia

De veritate – Quaestiones disputatae de veritate

In De anima – Sententia libri De anima

In De causis – Super librum De causis expositio

In Sent. – Scriptum super Sententiis

Q. de anima – Quaestio disputata de anima

Quodl. – Quodlibet

SCG – Summa contra Gentiles

ST – Summa Theologiae

Sumário

Introdução.....	10
1. O conhecimento intelectual humano e o conhecimento de si	21
1.1. “ <i>Sicut et alia</i> ”: o conhecimento de si e o conhecimento dos outros	21
1.2. O cognoscente: “alma” ou “intelecto”?	26
1.3. As espécies e o conhecimento de si	31
2. O conhecimento de si na ST I ^a , q. 87	39
2.1. Visão geral	39
2.2. O conhecimento por essência.....	45
a) Visão geral do artigo.....	45
b) Dificuldades interpretativas	58
2.3. O conhecimento dos hábitos da alma	60
a) Visão geral do artigo	60
b) A natureza dos hábitos	67
c) O conhecimento habitual e a presença da alma a si mesma.....	72
2.4. O conhecimento dos atos da alma.....	76
a) Os atos do intelecto em ST I ^a , q. 87, a. 3	76
b) Dificuldades interpretativas do a. 3	81
c) Os atos da vontade em ST I ^a , q. 87, a. 4	83
d) Dificuldades interpretativas do a. 4	89
Considerações finais	92
Bibliografia.....	95

Introdução

Intelijo que intelijo. O conhecimento do próprio ato de intelecção é notado por Tomás de Aquino, na *Suma de Teologia*, com marcada referência ao conhecimento de si segundo Agostinho. A própria enunciação referida – *Intelligo me intelligere* – remete ao livro X de *Sobre a Trindade*, de Agostinho, e serve de argumento de autoridade no *sed contra* do terceiro artigo da questão dedicada ao conhecimento de si: a questão 87 da Primeira Parte da *Suma*. Não se pode ignorar o desenvolvimento do tema nessa obra, considerada a principal de Tomás¹, por sua extensão e maturidade.

A Primeira Parte da *Suma*, onde se localiza a referida questão, foi composta durante a estadia de Tomás em Roma, que durou até setembro de 1268. Já o primeiro tratamento sistemático do tema aparece nos anos 1250, durante seu primeiro período em Paris, em seu comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo². Mas, tal como o descreve Therese Scarpelli Cory³, a discussão medieval a respeito do conhecimento de si da alma remonta a décadas anteriores, partindo da tradição agostiniana (ou neoplatônica) em alguns casos, e das interpretações da obra aristotélica, em outros. A primeira baseia-se sobretudo em *Sobre a Trindade*, de Agostinho, na obra *Nomes Divinos* do Pseudo-Dionísio, no anônimo *Livro das Causas* e no *Livro sobre a alma* de Avicena. A segunda, principalmente nos comentários ao *De anima* de Aristóteles⁴. Os termos do debate orbitam ao redor desta questão: se a alma se conhece por espécie (*per speciem*) ou por sua essência (*per essentiam*). Os contemporâneos de Tomás, afirma Lambert⁵, não questionavam o *fato* do conhecimento de si, mas o modo e seus termos.

A distinção entre o conhecimento por espécie ou por essência parte do princípio aristotélico de que o conhecido está no cognoscente ao modo de ser do cognoscente. Virtudes, pensamentos e paixões naturalmente estariam por essência na alma. A natureza

¹ Cf. TORRELL, J.-P., *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e sua obra*. Trad. de L. P. Rouanet. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004. Utilizamos a datação proposta por Torrell.

² Cf. ANDRADE, M. P., *O autoconhecimento da alma em Tomás de Aquino*. Doutorado em Filosofia. São Paulo: PUC-SP, 2013, p. 89.

³ Cf. CORY, T. S., *Aquinas on human self-knowledge*. Cambridge: University Press, 2013.

⁴ Cf. CORY, 2013, p. 18.

⁵ Cf. LAMBERT, R. T., *Self-knowledge in Thomas Aquinas. The Angelic Doctor on the soul's knowledge of itself*. Indiana: Authorhouse, 2007, p. 70 e 122.

dos entes extramentais, que têm ser fora da mente, nela estariam apenas por suas semelhanças, por espécies. A alma, contudo, não é algo extramental, mas é presente para si mesma. Como pode então conhecer a si mesma?

Sobre as diversas posições, de que não nos ocuparemos aqui, podemos indicar que João de La Rochelle e Boaventura, por exemplo, entendiam que para Aristóteles o intelecto conheceria a si mesmo por espécie, e se opunham a essa proposta, que lhes parecia incongruente com a imaterialidade da alma. Por sua vez, Alberto Magno, mestre de Tomás entre 1245 e 1252⁶, postularia diferentes tipos de conhecimento de si, conjugando as tradições agostiniana e aristotélica, mas sustentando uma perspectiva de autoconhecimento que seria rejeitada posteriormente por Tomás⁷.

A influência agostiniana para o tema desenrola-se a partir dos livros IX e X de *Sobre a Trindade*. Cory a resume em duas máximas: “A mente conhece a si mesma por si mesma (*per seipsam*)” e “A mente sempre se lembra, sempre conhece, sempre se ama, ainda que nem sempre se pense como distinta de outras coisas”⁸. A disposição permanente para o conhecimento de si localiza-se principalmente no livro X, exposta como conhecimento *se nosse*, em contraste com o conhecimento *se cogitare*⁹.

A contribuição aristotélica apresenta outra via: uma vez que o intelecto é potencialmente inteligível e se torna inteligível em ato ao conhecer as coisas fora da mente, é preciso haver (i) um ato de intelecção destas para que o intelecto possa se conhecer, e (ii) a recepção de uma espécie. A principal fonte utilizada pelos medievais seria o livro III de *De anima*, e cumprem importante papel os comentários de Averróis e Avicena para sua interpretação¹⁰.

⁶ Cf. CORY, 2013. Tomás estudou com Alberto Magno em Paris e em Colônia; comentou suas *Sentenças* entre 1252 e 1256 e ocupou sua cátedra entre 1256 e 1259. Essa proximidade intelectual leva a crer que Alberto fosse uma de suas influências mais diretas na composição da doutrina do conhecimento de si. Sobre as posições de João de La Rochelle e de Guilherme de Auvergne, de Boaventura e de Alberto Magno, ver os breves apanhados de CORY, 2013, p. 29 e p. 37.

⁷ Cf. BLACK, D., “Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas’s Critique of Averroes’s Psychology”, *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, 1993, v. 1993, p. 362.

⁸ CORY, 2013, p. 19-20.

⁹ Para Putallaz, a presença de si, na obra de Agostinho, é também condição metafísica para o conhecimento de todas as coisas. Cf. PUTALLAZ, F.-X., *Le sens de la réflexion chez Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin, 1991, p. 18.

¹⁰ Cory (2013, p. 29) destaca que a contribuição de Averróis para o problema, em seu *Comentarium Magnum in Aristotelis De anima* (III, 8) seria a postulação da necessidade de uma espécie para se conhecer. Essa espécie atualizaria o intelecto, para que então fosse inteligido. Esse

Apesar das diferenças, havia um ponto de convergência nas propostas dos autores daquele século: o fato de que a alma humana estivesse *presente para si* e fosse *imaterial* pesava para que conhecesse a si mesma *por essência e por si mesma*, sem auxílio das espécies provenientes do conhecimento das coisas extramentais. Rejeitava-se, portanto, um conhecimento de si dependente do conhecimento das coisas fora da alma, ameaçando qualquer influência do princípio material humano sobre o conhecimento de si. Tomás seguiria, porém, outro caminho, apoiado sobre a doutrina da união substancial de alma e corpo no homem, oposto ao pensamento de Avicena e de outros medievais.

Apesar da ocorrência em diversas obras de Tomás, o tema do conhecimento de si foi pouco explorado entre os comentadores no último século. Poucos trataram dele direta ou exclusivamente, e são raras as produções sobre a questão 87 da *Suma*. Entre as décadas de 1920 e 1930, observamos certo florescimento de produção científica sobre o tema, a qual acaba por mitigar-se no restante do século. Recentemente, algumas das obras mais conhecidas são as de Lambert¹¹, Putallaz¹² e Cory¹³.

Um dos primeiros comentadores a contribuir para o tema foi o francês Blaise Romeyer, em suas obras de 1923, 1925 e 1928.¹⁴ Romeyer dedicou-se principalmente ao

conhecimento de si, no entanto, seria accidental, pois o intelecto se conheceria como nada mais senão as formas das coisas. Já a contribuição de Avicena seria a analogia do “homem voador” presente no *Liber de anima* (I, 1). Essa analogia propõe a figura de um homem sem corpo que, ainda que não conhecesse as coisas fora da mente, pudesse conhecer a si mesmo. O “eu” conhecido por esse homem não seria algo sensível: seria a alma, totalmente distinta do corpo. Este não seria, portanto, necessário para o conhecimento da alma, uma vez que sua natureza é imaterial.

¹¹ LAMBERT, R. T., *Self-knowledge in Thomas Aquinas. The Angelic Doctor on the soul's knowledge of itself*. Indiana: Authorhouse, 2007 é sua obra mais completa. É resultado de anos de pesquisa, desde sua tese de Doutorado (LAMBERT, R. T., *Man's Knowledge of His Soul in St. Thomas Aquinas*. PhD Diss. Notre Dame: University of Notre Dame, 1971), que marcou o início de uma série de publicações sobre o tema. Ver, por exemplo, “Habitual knowledge of the soul in St. Thomas Aquinas”, *Modern Schoolman*, Saint Louis, 1982, n. 40, p. 1-19 e “Nonintentional experience of oneself in Thomas Aquinas”, *New Scholasticism*, Houston, 1985, n. 59, p. 253-275.

¹² PUTALLAZ, F.-X., *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1991, p. 18.

¹³ CORY, T. S., *Aquinas on human self-knowledge*. Cambridge: University Press, 2013 parece ser o tratamento sistemático mais recente do tema. A publicação expande e consolida sua tese publicada anos antes: *Thomas Aquinas and the Problem of Human Self-Knowledge*. PhD. Washington: The Catholic University of America, 2009.

¹⁴ ROMEYER, B., “Notre Science de l'esprit humain, d'après saint saint Thomas d'Aquaine”, *Archives de philosophie*, 1923, Paris, 1923, v. 1, p. 32-55; IDEM, “La doctrine de saint Thomas sur la vérité: Esquisse d'une synthèse”, *Archives de philosophie*, Paris, 1925, v. 3, p. 145-198;

chamado “conhecimento habitual de si”, isto é, o conhecimento que a alma tem de si, subjacente a todos os seus atos. Note-se que esse conhecimento não é diretamente mencionado na questão 87, apesar de constar nas obras precedentes, até a publicação de *De veritate*. Na *Suma contra gentios*, não lista o conhecimento habitual como um dos tipos de conhecimento de si; na *Suma de teologia*, faz breve menção a ele, em ST I^a, q. 93, a. 7.

Romeyer e A. Gardeil notam essa ausência, mas não desenvolvem o tema. Aquele, aliás, apoia-se no conhecimento habitual para defender o caráter intuitivo do conhecimento de si, entendido como uma “visão de si”, sem intermediários. Cory sugere que isso acontece porque, a partir dos anos 1260, Tomás refuta com mais veemência o tratamento do intelecto como essencialmente inteligível (chamado por ela de “conhecimento supraconsciente”). Para Andrade¹⁵, isso se dá porque Tomás pretende deixar claro que a permanente presença da alma a si mesma não implica o conhecimento de sua essência, apenas de sua existência. Mas não há no texto de Tomás nenhuma explicação para a variação. Seria uma mudança de doutrina? O que seria mais importante para ele: a imediatez do conhecimento de si da alma, presente em todos os atos de conhecimento? Conhecendo a alma como existente e como imaterial, seria possível, de algum modo, intuir também sua natureza?

Com sua publicação, Romeyer abriu um longo debate especulativo acerca do suposto conhecimento intuitivo de Tomás. Para Still¹⁶, a maior parte dos comentadores tendeu à rejeição da intuição. Cory¹⁷, no entanto, argumenta que o debate foi equilibrado, com partidários para ambos os lados. Defendendo a intuição, temos Romeyer e Ambroise

IDEM, “Saint Thomas et notre connaissance de l’esprit humain”, *Archives de philosophie*, Paris, 1928, n. 6, p. 137-250.

¹⁵ Cf. ANDRADE, M. P., *O autoconhecimento da alma em Tomás de Aquino*. Doutorado em Filosofia. São Paulo: PUC-SP, 2013, p. 201.

¹⁶ Cf. STILL, C. N., *Aquinas’s Theory of Human Self-Knowledge*. PhD diss., University of Toronto. Centre for Medieval Studies, 1999, p. 9.

¹⁷ Cf. CORY, 2013, p. 95 e 114.

Gardeil¹⁸, e, mais tarde, John P. Ruane¹⁹; refutando-a, Simonne Leuret²⁰, Marie-Dominique Roland-Gosselin²¹ e Reginald Garrigou-Lagrange²². Os dois últimos entendem a intuição como um conhecimento instantâneo da natureza da alma, no momento em que se conhece a existência.

Putallaz expressamente se opõe muitas vezes às posições de Romeyer, afirmando-as como uma “tendência espiritualizante”, contrária à filosofia de Tomás²³. Still²⁴ se opõe à hipótese intuitiva, mas não rejeita certa intuição, como, por exemplo, a introspecção do exame de consciência no conhecimento dos hábitos. A própria Cory, entendendo “intuição” como conhecimento imediato e direto, assume²⁵ uma posição favorável à intuição da própria existência da alma individual, mas contrária à intuição da essência.

Curiosamente, em nenhum momento Tomás apresenta o conhecimento de si em termos de “intuição”²⁶. O que declara categoricamente é a necessidade de atualização por parte do intelecto, a necessidade das espécies para tal, e a presença da alma em todo ato de conhecimento. Os dois últimos termos, aliás, constituem também uma questão para os comentadores. Ao perguntar-se sobre o conhecimento de si da *alma*, Tomás discorre

¹⁸ GARDEIL, A., “La perception expérimentale de l’âme par elle-même d’après Saint Thomas”, *Mélanges Thomistes*. Kain / Paris, 1923, p. 219-36. Sobre a questão da alma separada, ver também PEGIS, A. C., *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1934.

¹⁹ RUANE, J. P., “Self-Knowledge and Spirituality of the Soul in St. Thomas”, *New Scholasticism*, Houston, 1958, n. 32, p. 425-442.

²⁰ LEURET, S., “Saint Thomas et notre science de l’esprit humain”, *Revue thomiste*, Toulouse, 1923, n. 6, p. 368-386.

²¹ ROLAND-GOSSELIN, M.-D., “Peut-on parler d’intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste?”, *Philosophia Perennis*, Berlin, 1930, v. 2, p. 709-30.

²² GARRIGOU-LAGRANGE, R., “Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, an per aliquam speciem”, *Angelicum*, Romae, 1928, n. 5, p. 37-54.

²³ Cf. por exemplo, PUTALLAZ, 1991, p. 93-98 e 109-114.

²⁴ Cf. STILL, 1999, p. 206.

²⁵ Cf., por exemplo, CORY, 2013, p. 218.

²⁶ Tomás não emprega o termo *intuitio*. O que melhor se aproximaria de algum “conhecimento intuitivo” na obra de Tomás seria, em primeiro lugar, o do intelecto divino, que em um só ato conhece todas as coisas; e em segundo lugar, o intelecto angélico, que não conhece por raciocínio. Porém, não é possível aplicar ao intelecto humano algum tipo de intuição.

sobre o conhecimento do *intelecto*. E, mais ainda, atribui-lhe a operação de *perceber-se*, termo comumente referido às operações da sensibilidade. Ora, poderíamos intercambiar “alma” e “intelecto” indiscriminadamente, ainda que, a rigor, sejam coisas distintas? Por que Tomás atribuiria ao conhecimento de si um termo tal como *percipere*? Essa é mais uma dificuldade do texto.

A maior parte dos autores evitou tomar “alma” e “intelecto” como equivalentes, à exceção de Romeyer. Gardeil²⁷ recorre à alma separada para mostrar que o que impede a inteligibilidade da alma por si mesma é o modo de conhecimento do intelecto, e não sua falta de inteligibilidade; por isso, Tomás teria tratado mais especificamente do conhecimento do intelecto. Putallaz segue a mesma proposta, notando, porém, que Gardeil parece deslocar assim o problema da alma para o intelecto, ou ainda, da alma enquanto *inteligente* para a alma enquanto *inteligível*²⁸.

Por fim, ligada à questão do conhecimento intuitivo, está também o debate sobre o conhecimento de si direto, indireto e implícito. Em 1938, Gilbert Rabeau²⁹ opôs-se ao conhecimento direto, advocando pela unidade do conhecimento de si. Para ele, o conhecimento das operações, das potências e da própria existência da alma são conhecimentos fragmentários referidos à alma em sua individualidade – caso contrário, a alma seria apenas uma sucessão de espécies inteligíveis, sem nenhuma unidade: não seria o conhecimento “de mim”. Também Roland-Gosselin e Robert Pasnau³⁰ entenderam que, se não era possível conhecer a si mesmo senão pelo próprio ato, então o autoconhecimento seria indireto. Os que defendem a tese contrária são, por exemplo, Romeyer, Gardeil, Lonergan, Putallaz e Cory. Cory³¹, por exemplo, afirma defender um padrão de imediatez em que o ato de conhecimento é imediato, mesmo que empregue uma espécie; essa, portanto, não se interpõe entre a potência e o objeto.

Ainda outra dificuldade causou divergências entre os autores. Como Tomás teria afirmado que não é possível conhecer duas coisas ao mesmo tempo, e que o ato de

²⁷ Cf. *op. cit.*, p. 223-224.

²⁸ Cf. *op. cit.*, p. 78.

²⁹ RABEAU, G. *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1938.

³⁰ PASNAU, R. T., *Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa theologiae I^a 75–89*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

³¹ Cf. por exemplo, *ibid.*, 2013, p. 98.

conhecimento do extramental difere do ato de conhecimento de si, pode-se questionar se o conhecimento de si é implícito, isto é, se a alma se conhece sem direcionar a atenção ao próprio ato, ou se o conhecimento é explícito, isto é, manifestamente consciente. Alguns autores interpretaram que o conhecimento de si é principalmente implícito, como Putallaz. Outros, como Gardeil e Pasnau, defenderam que é explícito. Para Cory, o conhecimento de si pode ser tanto implícito quanto explícito.

Além disso, temos a influência da doutrina hilemórfica no conhecimento de si para Tomás. Para ele, o homem não é apenas sua alma ou seu corpo: é o composto, e sua definição abarca ambos os princípios³². Por isso, ainda que a intelecção seja operação própria do intelecto, afirma na questão 75 que “o corpo é exigido para a operação do intelecto, não como um órgão pelo qual essa operação é exercida, mas em razão do objeto”³³.

Essa doutrina fez com que alguns autores interpretassem diversamente o conhecimento de si. Alguns tenderam a uma aproximação ao *cogito* cartesiano, como Joseph de Finance³⁴ em 1946 e, quarenta anos depois, James Reichmann³⁵. A tentativa se justifica pela compreensão de si a partir da operação do intelecto (em Tomás) e do pensamento do sujeito (em Descartes). No entanto, para este o conhecimento sensível é duvidoso, ao passo que, para aquele o conhecimento sensível é condição para qualquer conhecimento intelectual, inclusive o conhecimento de si.

Outra interpretação peculiar é a de Anthony Kenny³⁶. *Aquinas on mind*, publicado pela primeira vez em 1993, é uma das poucas obras em que se encontra um

³² Cf. ST I^a, q. 4, in c e ST I^a, q. 75, a. 5, in c. Note-se que esse pressuposto é comum às duas grandes fontes de autoridade para Tomás: não apenas Aristóteles, cuja obra *De anima* é muitas vezes citada, mas também Agostinho. Cf., por exemplo, ST I^a, q. 75, a. 4, sed contra.

³³ “Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti”. ST I^a, q. 75, a. 2 ad 3. Tomás prossegue dizendo que “os fantasmas estão para o intelecto como a cor para a vista”. Este assunto será tratado adiante, no Capítulo I.

³⁴ DE FINANCE, J., “Cogito cartésien et réflexion thomiste”. *Archives de philosophie*, Paris, 1946, n. 16, p. 137-321.

³⁵ REICHMANN, J., “The ‘Cogito’ in St. Thomas: Truth in Aquinas and Descartes”, *International Philosophical Quarterly*, New York, 1986, n. 26, p. 341-352.

³⁶ KENNY, A., *Aquinas, Past Masters Series*. Oxford: Oxford University Press, 1980 ; IDEM, “Philosophy of Mind in the Thirteenth Century” in WENIN, C. (ed.), *L’homme et son univers au moyen âge: Actes du septième congrès international de philosophie médiévale*, Lovain-la-Neuve, Éd. de l’Institut supérieur de philosophie, 1986, v. 1, p. 42-55 ; IDEM, “Aquinas on Knowledge

capítulo – ainda que breve – dedicado à questão 87. Kenny teria apontado para uma dificuldade na questão: a individuação do pensamento. Para ele, os meus pensamentos são *meus* porque são operações da alma, que são forma do meu corpo. Além disso, o uso de “*percipere*” referido ao intelecto, sugere, para Kenny, que Tomás parece afirmar que o corpo está implicado na operação da alma, o que contraria sua tese de que a alma subsiste sem o corpo – e também, diga-se de passagem, a tese de que a alma opera sem o corpo, central para Tomás.

Essa posição é criticada por Still, que por sua vez dedica também um capítulo inteiro a esse intento. Para ele, Kenny concentra-se apenas no breve texto da questão 87, o que não lhe oferece condições de compreender a teoria de Tomás sobre o tema. Também Cory discorda de Kenny, afirmando que *meus* pensamentos são meus não por serem a forma do corpo, mas precisamente por serem *meus*. Solução, aliás, muito próxima à do próprio Still, como veremos no Capítulo 1³⁷. A dificuldade parece permanecer.

Em todo caso, parece-nos que o pensamento final de Tomás sobre o conhecimento de si da alma, expresso na questão 87 da Primeira Parte da *Suma de Teologia*, poderia ser resumido nos seguintes termos:

a) É necessário haver um ato intencional de conhecimento das coisas fora da mente para que haja conhecimento de si, e as coisas fora da mente só podem ser conhecidas porque há conhecimento sensível, iniciado pelos órgãos corporais.

b) É necessário que o intelecto possível se atualize para que possa ser conhecido, e o faz pelas espécies recebidas, em primeiro lugar, pelos sentidos.

c) É preciso que o conhecido seja imaterial para ser inteligido pelo intelecto. Por sua própria natureza, a alma já cumpre esse requisito, sem necessidade de abstração.

As três condições acima, em níveis distintos, manifestam a condição peculiar do conhecimento de si da alma e podem ser sintetizadas em três níveis de problemas:

a) No primeiro nível, o dos *objetos*, pergunta-se se a alma (ou o intelecto) pode ser um objeto de conhecimento para si mesmo. A dificuldade é que o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade da coisa material. Além disso, a alma é sempre presente a si mesma, em todos os atos de conhecimento.

of Self”, *Language, Meaning and God: Essays in Honour of Herbert McCabe OP*. London: Chapman, 1987, p. 104-19; IDEM, *Aquinas on Mind*. London and New York: Routledge, 2004.

³⁷ Cf. *op. cit.*, p. 174.

b) No segundo nível, o dos *atos*, pergunta-se se a alma é conhecida no mesmo ato de conhecimento da coisa extramental e se está implicada nele. Se sim, como?

c) No terceiro nível, o das *potências*, pergunta-se se conhecer o intelecto – inteligível apenas potencialmente – é conhecer a alma – forma do corpo.

Putallaz e Cory se destacam especialmente ao tentar solucionar tais questões. Ambos destacam a imediatez do conhecimento de si, mas parecem seguir direções opostas.

Putallaz afirma haver a consciência pré-reflexiva, o conhecimento atual, o conhecimento quiditativo e o conhecimento reflexivo em sentido estrito. Note-se que o eixo de sua proposta é a noção de “reflexão” (*reflexio*), que é apenas brevemente mencionada na maior parte das questões *ex professo* sobre o conhecimento de si.

Putallaz é criticado por Still, afirmando que a abordagem de Tomás não é suficientemente clara quanto à reflexão; além disso, não haveria razão para separar a reflexão dos sentidos da do intelecto. Cory, por sua vez, discorda de Putallaz com respeito à reflexão em sentido estrito, que, para o francês, se identifica com a *reditio completa*. Para ela, a *reditio completa* não é mais um tipo de conhecimento, mas uma condição de perfeição para o conhecimento científico da alma.³⁸

A consciência pré-reflexiva corresponde ao conhecimento atual de si. Esse conhecimento não é abstrato, universal nem reflexivo em sentido estrito. Putallaz o compreende – em palavras de Cory – como se dois atos intencionais fossem concorrentes.

Há imediatez nos atos humanos, sem consciência clara da essência. Essa consciência é condicionada pela atualização e pela presença ontológica de si mesmo.

A consciência atual é a “presença consciente e atual, realizada por meio de um ato intencional direto” (também chamada de *cognitio actualis*), e a consciência ontológica da alma a si mesma é o que a torna possível; ao passo que a consciência pré-reflexiva é anterior ao ato de reflexão e à análise e se identifica realmente com o ato intencional direto. Note-se que, na primeira, o ato intencional direto serve de meio para a consciência atual; no segundo caso, ele se identifica com a consciência pré-reflexiva. Para Putallaz, o ato pelo qual apreendo o objeto extramental e me conheço são um e o mesmo ato – concepção expressamente criticada por Cory. Aqui, a pergunta subjacente é: o ato de

³⁸ Cf. *op. cit.*, p. 196.

conhecimento de si é o ato de conhecimento do extramental, ou “está com” o conhecimento do extramental?

Cory opõe duas propostas para essa questão: a da “atenção participada” e a do “conhecimento implícito”. A primeira é a atenção dirigida simultaneamente a vários, como parte de um todo complexo. Ou seja, a atenção que um dos elementos recebe participa da atenção que o todo recebe. A segunda proposta é a do conhecimento implícito. Nele, objeto e princípio formal da operabilidade se relacionam como matéria e forma. Aqui também há apenas um único objeto atualmente inteligível (ou visível, ou apetecível).

Para que isso aconteça, Cory propõe o que ela chama de “Tese do Princípio”, que afirma que sempre que uma operação intencional é dirigida a algo, atinge, implicitamente, o que a atualiza formalmente como objeto. No entanto, nos parece que aqui trata do intelecto agente. De fato, é o que ela afirma em: “assim como eu vejo a luz física quando vejo as cores que ela ilumina, eu também implicitamente apreendo a luz do meu próprio intelecto agente quando apreendo as essências que ela ilumina”³⁹ e “assim como vemos a luz física implicitamente ao ver o visível em ato, apreendemos a luz do intelecto agente implicitamente ao conhecer o inteligível em ato”⁴⁰.

Portanto, sustentar o conhecimento implícito suporia afirmar o intelecto agente como princípio formal da inteligibilidade da espécie. Assim, o que seria conhecido é o intelecto agente, e não o possível. E isso levanta um problema, pois o conhecimento de que Tomás trata não é o do intelecto agente, mas da alma.

Vemos nos textos dos comentadores intrigantes problemas. Porém, ao buscar na obra de Tomás respostas a tais questões, encontramos outros, talvez inadvertidos ou ignorados pelos comentadores. Por exemplo, ao invés de explorar a imediatez do conhecimento de si, Tomás prefere insistir que o conhecimento de si é, em primeiro lugar *particular* – e apenas após raciocinar se conhece a natureza desse cognoscente. Ora, haveria em Tomás alguma abordagem “experencial” do conhecimento de si, ou, antes, apenas o reconhecimento de que se pode conhecer *algum particular*, isto é, eu mesmo?

³⁹ “Just as I see physical light when I see the colors that it illuminates, so too I implicitly apprehend the light of my own agent intellect when I apprehend the essences that it illuminates. The key to this account of implicit self-awareness is the analogy to seeing physical light.” (CORY, 2013, p. 146-147)

⁴⁰ “And thus just as we see physical light implicitly in seeing the Visible, we apprehend the light of the agent intellect implicitly in understanding the Intelligible.” (CORY, 2013, p. 148)

Além disso, é notável a recorrência da comparação do intelecto humano com os outros intelectos, construindo certa gradação de atualização e da identidade de ser e conhecer. Mais um ponto quase ignorado pelos comentadores, mas que poderia nos conduzir a uma aproximação do texto de Tomás de modo prevalentemente metafísico.

Mais do que classificar a doutrina de Tomás sobre o tema como intuitiva, direta ou indireta, implícita ou explícita – nomenclatura alheia à própria exposição do nosso autor sobre o tema –, cabe-nos investigar neste trabalho, a partir do texto canônico da ST I^a, q. 87, quais os princípios da exposição de Tomás sobre o conhecimento de si. Nosso intento é apontar algumas dificuldades do texto de Tomás, fidedignas ao texto, e afastar possíveis anacronismos introduzidos em leituras contemporâneas.

Como Tomás afirma que o intelecto é conhecido “como os outros” (*sicut et alia*), o primeiro capítulo versará sobre as condições gerais do conhecimento humano e procurará mostrar semelhanças e continuidades entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual.

O segundo capítulo, mais extenso, analisará os quatro artigos da questão 87, tendo em conta os problemas acima apontados. Seguiremos o próprio movimento do texto, partindo do conhecimento da potência intelectual (a. 1), para os hábitos (a. 2) e, em seguida, para os atos (a. 3 e 4). Nossa proposta é que, com essa ordem de exposição, Tomás queira não apenas apresentar certa anterioridade no processo do conhecimento, mas também evidenciar a gradação de atualização que culmina no conhecimento de si.

1. O conhecimento intelectual humano e o conhecimento de si

1.1. “*Sicut et alia*”: o conhecimento de si e o conhecimento dos outros

“O intelecto entende a si mesmo assim como os demais”⁴¹. O princípio enunciado no *sed contra* do primeiro artigo da questão 87, remissão a *De anima* (III, 4, 430a 2), marca toda a argumentação de Tomás sobre o conhecimento de si⁴², rejeitando o conhecimento de si por sua essência – possibilidade enunciada no título do artigo – e remete ao conhecimento dos outros entes, isto é, os extramentais. Essa premissa pode ser recebida, por um lado, com certa estranheza, se considerarmos que o intelecto não é material como extramentais conhecidos, e, o que é mais importante, é também o próprio cognoscente. Ora, não deveria haver alguma especificidade própria do conhecimento de si? Como é possível afirmar que o intelecto seja conhecido “como os demais”, se ele evidentemente não é “como os demais” conhecidos?

Contudo, podemos recebê-la de outro modo, talvez mais compatível com a concepção de Tomás. O intelecto não se conhece “como os demais” por ser ele mesmo como os extramentais, mas porque aquele que conhece é o mesmo. Isto é, a própria estrutura do intelecto posiciona as condições do conhecimento intelectual, seja ele direcionado aos extramentais, ou direcionado a si mesmo. Haveria, portanto, certa *continuidade* do conhecimento intelectual das coisas para o conhecimento de si.

Por isso, tão breve prerrogativa comporta algumas condições para o conhecimento de si, frequentemente reiteradas na questão 87, tais como:

a) a necessidade de *atualização* da forma para o ato de inteligência (“tudo é cognoscível na medida em que está em ato”⁴³);

⁴¹ “Intellectus intelligit seipsum sicut et alia”. ST I^a, q. 87, a. 1, *sed contra*. O texto latino é o da Edição Leonina. As traduções das questões 84 a 89 da Primeira Parte da *Suma de Teologia* neste trabalho são de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teologia. Primeira parte, questões 84-89*. Intr. e trad. de C. A. R. Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2016).

⁴² A premissa aparece também em *Sent.* III, dist. 23, q. 1, a. 2, ad 3; DV 10, 8, ad 6, SCG II, 98 e 3,46.

⁴³ “[...] unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu”. ST I^a, q. 87, a. 1, in c. Repete-se em ST I^a, q. 87, a. 3, in c.

b) a necessidade das *semelhanças* para o conhecimento, de modo geral (“de acordo com aquele modo de ser pelo qual está unida ao corpo, o modo de inteligir voltando-se para os fantasmas dos corpos, que estão nos órgãos corpóreos”⁴⁴);

c) a necessidade da *imaterialidade* para a intelecção (“algo é inteligido em ato pelo fato de que é sem matéria”⁴⁵).

As três condições devem ocorrer no conhecimento das coisas materiais, bem como no conhecimento de si, pois assim entende a alma no estado da vida presente, isto é, unida ao corpo. Essas condições, quando compreendidas dentro do conhecimento das coisas sensíveis, não parecem supor especiais dificuldades. Passando ao campo do conhecimento de si, no entanto, rapidamente percebem-se possíveis problemas.

a) Efetivamente, as espécies das coisas sensíveis precisam ser atualizadas a fim de serem conhecidas pelo intelecto possível. No entanto, a alma já é, em si mesma, atual. Aliás, é o princípio atualizante do corpo. Por que seria necessária a atualização também no caso do conhecimento de si?

b) Se o conhecimento se dá por meio das espécies, forma-se na alma uma “espécie” de si mesma? Aliás, pode-se dizer que a própria alma se torna um “objeto” de conhecimento para si, tal como a quiddidade das coisas materiais?

c) A alma, por natureza, já é imaterial. Mas sabe-se, por experiência, que não é sempre conhecida, ao menos explicitamente. Por quê?

Tomás afirma que, entre os diferentes intelectos, quanto mais imateriais, mais perfeitos.

Entre os próprios intelectos, qualquer deles que seja é tanto mais perfeito quanto mais imaterial. Disto, patenteia-se que, se há algum intelecto que, por sua essência, conhece tudo, é preciso que sua essência tenha em si imaterialmente tudo, assim como os antigos sustentaram que a essência da alma é composta em ato dos princípios de tudo que é material, para que conhecesse tudo. Isto, porém, é próprio de Deus, de modo que sua essência seja compreensiva imaterialmente de tudo, assim como os efeitos preexistem virtualmente na causa. Portanto, só Deus entende, por sua essência, tudo; não, porém, a alma humana e nem mesmo o anjo.⁴⁶

⁴⁴ “Secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt”. ST I^a, q. 89, a. 1 in c. Ver também, por exemplo, ST I^a, q. 87, a. 1 ad 3; *idem* ad 5; ST I^a, q. 88, a. 2 ad 3. Vide abaixo a explicação sobre o conhecimento das coisas sensíveis. Optamos por traduzir “phantasma” por “fantasma”, não “fantasia”.

⁴⁵ “Per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia”. ST I^a, q. 87, a. 1.

⁴⁶ “Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior. Ex his ergo patet quod, si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius

Ora, se a imaterialidade é a condição para conhecer por essência, será que o intelecto não poderia conhecer a si mesmo por essência, já que é imaterial? Gilson⁴⁷ explica que isso se dá porque o intelecto está em potência ou em ato segundo sua relação com o ser universal. Como no intelecto divino essa relação aparece no mais alto grau, apenas ele contém em si todas as coisas em sentido próprio. Ou seja, no conhecimento, pesa mais o fato de que o intelecto esteja mais próximo do ato, por sua relação com o ser, do que ser imaterial.

O intelecto humano, no entanto, está em potência para as espécies, como se vê por exemplo, em: “o homem às vezes é cognoscente apenas em potência, tanto pelos sentidos quanto pelo intelecto”⁴⁸ e “a alma cognoscitiva está em potência, tanto para as semelhanças que são os princípios do sentir, como para as semelhanças que são os princípios do inteligir”⁴⁹. Por isso, o intelecto não conhece a si mesmo pelo simples fato de ser imaterial. A imaterialidade do intelecto é condição *necessária*, mas não *suficiente* para o conhecimento de si.

Mas, além da imaterialidade, encontramos também outras dificuldades no texto de Tomás. Por exemplo, uma questão já mencionada na Introdução deste trabalho, e reproduzida na exposição acima: Tomás oscila entre o emprego de “alma” e “intelecto” ao tratar do conhecimento de si, apesar de expressamente distingui-los. Ora, a alma é sempre atual; mas o intelecto, não. A alma é forma do corpo, ao passo que o intelecto é uma potência que inere nela. Então, de *qual* conhecimento de si Tomás fala na questão 87?

Outra dificuldade é a que aparece no *respondeo* do primeiro artigo. Tomás afirma que há um conhecimento de si em que basta a presença da alma; por ele, se sabe que a

habeat in se immaterialiter omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animae actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam angelus.” ST I^a, q. 84, a. 2, in c.

⁴⁷ Cf. GILSON, É., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d’Aquin*. 6^{ème} éd. rev. Paris: Vrin, 1965, 6^{ème} éd. rev., p. 263.

⁴⁸ “homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum.” ST I^a, q. 84, a. 3, in c.

⁴⁹ “tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi.” ST I^a, q. 84, a. 3, in c.

alma *existe*. No segundo tipo de conhecimento de si, a alma conhece sua natureza por uma “pesquisa diligente e sutil”⁵⁰. Ora, para que isso aconteça, é necessária uma distinção real entre ser e essência, que não é explicitada na exposição do conhecimento das coisas extramentais.⁵¹ Seria essa distinção uma particularidade do conhecimento de si?

Por fim, temos que as espécies são semelhanças das coisas extramentais, e meio de conhecimento destas. Que papel cumpririam no conhecimento de si? Se as espécies sensíveis estão mais próximas da sensibilidade, isso significa que o corpo tem alguma influência sobre o conhecimento de si? E se as espécies inteligíveis apenas *atualizam* o intelecto possível, como irá afirmar Tomás, que conteúdo se conhece ao conhecer a si mesmo?

Em primeiro lugar, façamos algumas explicitações semânticas dos termos aqui empregados. Iniciemos pelo *objeto* do conhecimento humano, isto é, pelo que é conhecido. Sabe-se que os entes são constituídos de essência e ato de ser. Os chamados “materiais” ou “compostos” são também constituídos por matéria e forma em sua essência: a matéria é princípio potencial e a forma é princípio atualizante⁵². O que é conhecido pelo intelecto, enquanto “objeto próprio”⁵³, é “a quiddidade da coisa material”⁵⁴, isto é, a essência tomada a como parte do todo, excluída da matéria assinalada, mas compreensiva de matéria e forma.

O intelecto humano está naturalmente disposto a conhecer a *quiddidade* das coisas materiais, isto é, a *essência* dos entes compostos compreendida como parte de um todo.

⁵⁰ “diligens et subtilis inquisitio”. ST I^a, q. 87, a. 1, in c.

⁵¹ Gilson explica que a apreensão da existência não pode se dar por nenhum sentido, pois esta não é uma qualidade sensível que possa modificar um órgão sensorial. Sobre o assunto, ver GILSON, É., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris: Vrin, 1968, p. 186-239. Este tema será apenas enunciado neste trabalho.

⁵² Cf. *De ente*, c. 1-2.

⁵³ O objeto de uma potência pode ser próprio, comum, accidental ou adequado. Os “objetos próprios” são aqueles atingidos imediatamente e por si, que não podem ser percebidos por outra potência e a respeito dos quais não se pode enganar. Cf. ARISTÓTELES, *De anima* II, 6, 418a 7-24. Ver também GARDEIL, 2013, p. 102-103.

⁵⁴ “Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum [...]” (“O primeiro que é inteligido por nós, de acordo com o estado da vida presente, é a quiddidade da coisa material que é o objeto do nosso intelecto”). ST I^a, q. 88, a. 3, in c.

Nela, estão incluídas matéria e forma, mas sem a matéria assinalada.⁵⁵ Por isso é necessário considerar também o *cognoscente*.

Tomás afirma haver no ente humano potências vegetativas, sensitivas, apetitivas e intelectivas. No conhecimento humano, interessam-nos principalmente as potências sensitivas e intelectivas, pois ele se inicia pelo conhecimento sensível, a partir da ação dos extramentais sobre o sentido.⁵⁶ O padecimento dessa ação é chamado de “sensação”; nela se recebe a forma do extramental, que é chamada de “espécie” (*species*) ou “fantasma” (*phantasma*).

Na alma humana, Tomás afirma haver duas potências intelectivas: o intelecto agente e o intelecto passivo ou possível. O intelecto agente, que é uma participação na luz divina⁵⁷, abstrai as espécies das condições materiais do fantasma, produzindo assim espécies *inteligíveis*, e as ilumina a fim de serem conhecidas.⁵⁸ O intelecto passivo, potência intelectiva cognoscitiva em sentido estrito, é informado pelas espécies inteligíveis e produz um “verbo mental” ou “conceito”.

As espécies acima mencionadas tornam o extramental presente à potência cognoscitiva e são uma semelhança (*similitudo*) da coisa. A noção de semelhança, no conhecimento humano, é dita do fantasma (*phantasma*) na medida em que é uma imagem ou semelhança da coisa particular⁵⁹, e da espécie enquanto semelhança da coisa em sua essência, forma de acordo com a qual o intelecto entende, gerando o *verbo mental* ou conceito, o qual é também semelhança da coisa, e expressão de sua essência.

A primeira apreensão que se tem das coisas sensíveis abarca tanto o que é formal quanto o que é material. Os sentidos externos recebem impressões das qualidades sensíveis das coisas materiais, e essas formas encontram-se atualizadas intencionalmente

⁵⁵ Cf. *ibid.*

⁵⁶ Cf. ST I^a, q. 78, a. 3.

⁵⁷ Cf. ST I^a, q. 79, a. 3 e 4.

⁵⁸ Cf. ST I^a q. 85, a. 1. Segundo esse artigo, há dois tipos de abstração: o primeiro é de composição e divisão; o segundo é a modo de consideração simples a absoluta.

⁵⁹ “*ipsum phantasmata est similitudo rei particularis: unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particularis, sicut indiget intellectus*” [“o próprio fantasma é uma semelhança da coisa particular; donde, a imaginação não ter precisão de alguma outra semelhança particular, como tem precisão o intelecto.”] ST I^a, q. 84, a. 7, ad 2.

nos sentidos, como espécies sensíveis, que preservam as condições materiais da coisa significada, mas que são intencionais e imateriais.

Para a apreensão por parte do intelecto, não bastam os fantasmas. Por isso, faz-se necessária a ação do intelecto agente:

O intelecto agente abstrai as espécies inteligíveis dos fantasmas na medida em que, pela virtude do intelecto agente, podemos tomar em nossa consideração as naturezas das espécies sem as condições individuais, de acordo com cujas semelhanças o intelecto possível é informado⁶⁰.

O intelecto agente ilumina e abstrai a quiddidade do fantasma, isto é, separa a forma de suas condições materiais, e a imprime no intelecto possível.

Tomás frequentemente salienta que a espécie inteligível não é “o que (*quod*) é inteligido”, mas “pelo (*id quo*) que é inteligido” o que é inteligido. *O que é inteligido*, em última instância, é a essência da coisa particular, o que a coisa é. E, porque o objeto próprio do intelecto é a quiddidade das coisas, e não a espécie inteligível, é necessário o retorno ao fantasma (*conversio ad phantasmata*), que é a inclinação ou orientação natural do intelecto para as imagens recebidas pelos sentidos, para que considere a natureza universal existente no particular.

Feitas essas distinções, passemos a dois problemas já enunciados, que perpassam toda a questão 87. O primeiro se refere ao uso dos termos “alma” e “intelecto” no conhecimento de si; o segundo, ao papel das espécies no conhecimento de si, dada a especificidade deste.

1.2. O cognoscente: “alma” ou “intelecto”?

Encontramos certa flutuação terminológica entre “alma” (*anima*) e “intelecto” (*intellectus*) nas questões sobre o conhecimento de si. A enunciação da questão 87 utiliza a expressão “alma intelectiva” (*anima intellectiva*), bem como os artigos 1 e 2. Já os artigos 3 e 4 utilizam “intelecto” (*intellectus*). O termo *intellectus* é empregado numerosas vezes no desenvolvimento das questões. O termo *mens* é pouco utilizado (aparece sobretudo no primeiro artigo da questão 87), e principalmente em referência a Agostinho.

⁶⁰ “Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatis, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in mostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informantur”. ST I^a, q. 85, a. 1, ad 4.

O termo *anima* aparece menos vezes que *intellectus*, apesar de empregado no próprio título da questão.

Por que Tomás, perguntando-se sobre o conhecimento da *alma* na questão 87, responde que é necessária uma atualização do *intellecto* possível para que este seja conhecido? Os dois termos são equivalentes e intercambiáveis? Haveria já, para Tomás, uma clara distinção entre um e outro?

Vejamos, a título de ilustração, o vocabulário utilizado nas objeções e no *sed contra* do primeiro artigo:

1. Com efeito, Agostinho diz no livro *IX Sobre a Trindade* que ‘a **mente** conhece a si mesma por si mesma, porque é incorpórea’.

2. Além disso, o anjo e a **alma** humana reúnem-se no gênero da substância intelectual. Ora, o anjo entende a si mesmo por sua essência. Logo, a **alma** humana também.

3. Além disso, ‘no que é sem matéria, o **intellecto** é o mesmo que o que é entendido’ como se diz no livro *III Sobre a alma*. Ora, a **mente** humana é sem matéria, pois não é ato de algum corpo, como foi dito acima [Q. 76, a. 1]. Logo, se entende por sua essência.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz no livro *III Sobre a alma* que ‘o **intellecto** entende a si mesmo assim como os demais’. Ora, não entende os demais pelas essências deles, mas pelas semelhanças deles. Logo, também não se entende por sua essência.⁶¹

De fato, em algumas passagens, esses termos parecem passíveis de substituição: “a *alma* humana, que é chamada de *mente* ou de *intellecto*, é incorpórea e subsistente”⁶². Entendemos que o uso de “mente”, localizado majoritariamente na órbita de citações de Agostinho no conhecimento de si (ainda que algumas vezes Tomás o utilize para

⁶¹ “1. Dicit enim Augustinus, *IX de Trin.*, quod **mens** seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea.

2. Praeterea, angelus et **anima** humana conveniunt in genere intellectualis substantiae. Sed angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et **anima** humana.

3. Praeterea, in his quae sunt sine materia, idem est **intellectus** et quod intelligitur, ut dicitur *III de Anima*. Sed **mens** humana est sine materia, non enim est actus corporis alicuius, ut supra dictum est. Ergo in **mente** humana est idem intellectus et quod intelligitur. Ergo intelligit se per essentiam suam.

SED CONTRA est quod dicitur in *III de Anima*, quod **intellectus** intelligit seipsum sicut et alia. Sed alia non intelligit per essentias eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.” ST I^a, q. 87, a. 1. Ênfases nossas.

⁶² “Reliquitur igitur *animam* humanam, quae dicitur *intellectus* vel *mens*, esse aliquid incorporeum et subsistens”. ST I^a, q. 75, a. 2 in c. Ênfase nossa.

comentar o *De anima*, como na citação anterior) sugere que seu emprego é sobretudo uma apropriação do vocabulário do Doutor da Graça: a mente seria a potência mais elevada da alma, e uma imagem da Trindade⁶³.

Para nosso trabalho, no entanto, os outros dois termos são mais intrigantes. Retrocedendo apenas algumas questões, temos que

*a alma humana é entre as formas a mais elevada em nobreza. Por sua potência transcende a matéria corporal na medida em que tem uma operação e potência nas quais a matéria corporal não participa de maneira alguma. Essa potência chama-se intelecto*⁶⁴.

O intelecto é uma potência⁶⁵ da alma intelectual, que por sua vez é a forma do corpo. Este seria um indício. Mas, no mesmo artigo, Tomás também afirma que “esse princípio [intelectivo], pelo qual, por primeiro, conhecemos, quer se diga *intelecto ou alma intelectual*, é a forma do corpo”⁶⁶ e “o intelecto, princípio da ação intelectual, é a forma do corpo humano”⁶⁷. Isto é, no mesmo lugar “alma intelectual” e “intelecto” são definidos, mas tidos também como equivalentes.

As raízes dessa flutuação poderiam ser históricas: talvez não houvesse em Tomás, até os anos 1270, uma definição precisa de “alma” e “intelecto”⁶⁸. Nessa década, a querela averroísta teria exigido do Aquinate uma tomada de posição. Entre as décadas

⁶³ Sobre o entendimento de Tomás sobre o termo, cf. *De Veritate* 10, a. 1.

⁶⁴ “*Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus*”. ST I^a, q. 76, a. 1 in c. Ênfases nossas. O artigo pergunta “se o princípio intelectual se une ao corpo como forma”. Cf. também ST I^a, q. 79, a. 1 et 2, que afirmam que o intelecto é uma potência passiva da alma, e não sua essência.

⁶⁵ Enquanto *potência*, cabe lembrar que é sempre em referência ao ato. Por isso, se distingue as ativas (princípio de ação em outro) e das passivas (princípio de padecer de outro). Cf. ST I^a, q. 25, a. 1. A potência passiva receber a forma de algo que está além da ação do princípio externo, ou padece algo apenas enquanto o princípio externo está atuando sobre a potência.

⁶⁶ “*Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis*”. ST I^a, q. 76, a. 1, in c. Ênfases nossas.

⁶⁷ “*Intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma*”. ST I^a, q. 76, a. 1, in c.

⁶⁸ O problema da unicidade da forma substancial ocupava os escolásticos desde os anos 1230, com pensadores como Rolando de Cremona e Filipe, o Chanceler, sobretudo no que tange à antropologia cristológica. Tomás aborda a questão numerosas vezes, tanto nos *quodlibets* quanto na Terceira parte da *Suma de Teologia*. Cf. TORRELL, 2004, p. 219-222.

1260 e 1270 – época coincidente com o segundo período de estadia em Paris de Tomás de Aquino –, espalhavam-se pela Universidade de Paris algumas teses tomadas por “averroístas”, cuja figura representante era atribuída a Siger de Brabante, ao lado de Boécio de Dácia⁶⁹.

A principal dessas teses era a postulação de uma alma intelectual separada e de uma só alma intelectual para todos os homens, bem como um só intelecto possível, o que abre espaço, durante a segunda estadia de Tomás em Paris, para a redação do opúsculo *De unitate intellectus contra Averroistas*, refutando a proposta e esclarecendo a distinção entre alma e intelecto possível⁷⁰.

Ora, as questões da *Suma de Teologia* aqui trabalhadas foram elaboradas alguns anos antes da redação do opúsculo, durante sua estadia na Itália (1265-1268), sinalizando o amadurecimento que culminaria em clara distinção terminológica. Distinção, aliás, não ausente na *Suma de Teologia*, ainda que nem sempre empregada rigorosamente. Se nas questões sobre a natureza da alma e suas potências há a distinção entre alma e intelecto, é de se supor que o uso posterior de um ou outro termo procure salientar alguma peculiaridade⁷¹.

Comentadores como Wéber teriam postulado que Tomás mudou sua posição sobre o tema ao entrar em contato com Siger de Brabante.⁷² Autores como Wippel⁷³, por outro lado, afirmam que em alguns textos Tomás utiliza “intelecto” para se referir à potência intelectual e ao acidente próprio da alma; em outros, utiliza o termo significando

⁶⁹ Cf. TORRELL, 2004, p. 219. Autores como Ruben Hayoun e Alain de Libera questionam se as teses chamadas “averroístas” podem ser verdadeiramente atribuídas a Averroís. Cf., por exemplo, RUBEN HAYOUN, M.-R.; DE LIBERA, A., *Averroès et l’averroïsme*. Paris: PUF, 1991.

⁷⁰ Cf. THOMAE DE AQUINO, *De unitate intellectus contra Averroistas* in *Opuscula IV. Opera omnia*, T. XLIII. Ed. H. F. Dondaine. Romæ: ad s. Sabinæ, 1976, pp. 243-314.

⁷¹ Nesse sentido, concordamos com Andrade (2013, p. 56), que sugere que Tomás faz uso de metonímia, tomando a parte (o intelecto) pelo todo (a alma).

⁷² Cf. WÉBER, É-H. *La controverse de 1270 à l’Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d’Aquin*. Paris: J. Vrin, 1970.

⁷³ Cf. WIPPEL, J. F., *The Metaphysical thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000, p. 278.

a própria alma intelectiva. Mas, para ele, em nenhum momento se identificam substância e sua potência⁷⁴.

Já para Putallaz⁷⁵, o texto da *Suma de Teologia*, à primeira vista, parece desviar o problema da inteligibilidade da alma para o da inteligibilidade do intelecto; mas em seguida sustenta que tal movimento, na verdade, manifesta que a alma não se conhece por sua essência não por falta de inteligibilidade, mas de *capacidade*, devido à necessidade de atualização de sua potência. De fato, ainda que a alma seja imaterial por natureza, não pode ser conhecida se sua potência, o intelecto possível, não estiver atualizada. Lambert⁷⁶, por sua vez, afirma que não há aqui um problema de identificação do sujeito do conhecimento de si (intelecto ou alma). Diz ainda que essa oscilação é uma qualidade inevitável de uma linguagem ainda em formação, tendendo, portanto, à perspectiva histórica da questão.

O problema, no entanto, permanece ainda passível de elucidação. Parece-nos que o tratamento do tema na *Suma de Teologia*, com suas variações, leva a crer que para Tomás interessa o conhecimento de si enquanto alma e enquanto intelecto. É correto afirmar que “o homem entende”, mas é possível significar que essa operação (entender) é própria da alma intelectiva pela expressão “a alma entende”, a qual pressupõe a alma intelectiva como parte integral do homem. Mais especificamente, sem erro pode-se dizer que o indivíduo humano entende *pela* alma que, por sua vez, entende *pelo* intelecto, que é sua potência. A escolha de um ou outro termo carrega maior ou menor precisão, ainda que esta nem sempre seja explorada de modo explícito⁷⁷.

Note-se que nas questões seguintes, o uso de “alma” no lugar de “intelecto” torna-se cada vez mais frequente. Se antes se afirmava que o *intelecto* era conhecido pelo

⁷⁴ Possibilidade, aliás, descartada em ST I^a, q. 77, a. 1.

⁷⁵ Cf. PUTALLAZ, 1991, p. 76.

⁷⁶ Cf. LAMBERT, 2007, p. 114.

⁷⁷ Lambert (2007, p. 70) assume posição similar a esta ao se perguntar por que Tomás não se pergunta sobre o conhecimento do *homem*, e sim da *alma*. Andrade (2013, p. 26) sugere que “referir-se ao homem pelo fator distintivo – o intelecto – pode gerar algum equívoco e dar a entender que o homem é o intelecto e não que o intelecto seja parte dele, que é quem exerce o ato de conhecer: *actiones sunt suppositorum et totum*”. Cremos que esse equívoco pode ser desfeito: basta considerar a definição de homem em Tomás, à qual cabe a alma e o corpo.

seu ato⁷⁸, agora se diz que a *alma* se entende, pelo seu ato⁷⁹. Também na questão 89, fala-se de um retorno da alma aos fantasmas, modo natural da *alma* entender⁸⁰.

Por que essa sutil mudança? Talvez por três razões. Em primeiro lugar, porque a necessidade das espécies e o papel do intelecto possível no conhecimento humano já fora explorado nas questões anteriores, dispensando a especificação implicada no termo “intelecto”⁸¹. Além disso, apenas a alma intelectual subsistiria em ato sem o corpo: se está separada, é intelectual, logo, não é necessário afirmar seu intelecto. Por último, porque nessas questões há mais relevo no fato de que a alma, forma do corpo, esteja *separada* dele. Essa peculiaridade lança luz sobre a própria *natureza e modo* próprio de entender da alma.

1.3. As espécies e o conhecimento de si

Dissemos que, para Tomás, o conhecimento de si não se dá por essência, mas por espécies, tal como o intelecto entende os extramateriais. Essa premissa tem algumas implicações, que serão brevemente abordadas nesta unidade, a fim de preparar a análise de cada um dos artigos da questão 87 no Capítulo 2. São recorrentes os temas da unidade entre cognoscente e conhecido, atualização e imaterialidade, que abordaremos a seguir. Ao fim desta unidade, dedicamos também um breve comentário a dois pontos poucos explorados por Tomás no texto analisado, mas apontados por alguns comentaristas. O primeiro diz respeito a uma possível consequência da união da alma com o corpo: o

⁷⁸ “Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster”. [“Portanto, o nosso intelecto se conhece, não pela sua essência, mas pelo seu ato.”] ST I^a, q. 87, a. 1, in c.

⁷⁹ “Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius”. [“a alma humana entende a si mesma, pelo seu entender, que é seu ato próprio”] ST I^a, q. 88, a. 2, ad 3.

⁸⁰ “Unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt [...]. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri.” [“Compete, pois à alma, de acordo com aquele modo de ser pelo qual está unida ao corpo, o modo de entender voltando-se para os fantasmas dos corpos, que estão nos órgãos corpóreos. [...]. Donde, o modo de entender voltando-se para os fantasmas ser natural à alma, como também o unir-se ao corpo”]. ST I^a, q. 89, a. 1, in c.

⁸¹ Sobre a permanência do intelecto possível na alma separada, veja-se ST I^a, q. 78, a. 8, in c: “Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus et voluntas” [“Mas algumas potências se referem à alma, em particular, como a seu sujeito, é o caso do intelecto e da vontade. Essas potências permanecem, pois, necessariamente na alma, uma vez separado o corpo”].

problema da individuação do pensamento. O segundo concerne a noção de “reflexão”, que curiosamente é parcamente empregada no texto da *Suma*, apesar da ocorrência em outros textos, e amplamente explorada por comentadores.

O conhecimento de si se “espelha” no conhecimento das coisas materiais pelo papel da espécie no conhecimento intelectual⁸². A espécie inteligida informa o intelecto possível, tornando-o em ato, para que conheça a natureza do extramental. Esse é o sentido de “o inteligido em ato é o intelecto em ato”. O papel da espécie é, portanto, evidente: como semelhança intencional da forma, serve como meio (não “intermediário”) pelo qual o intelecto conhece a natureza da coisa.

Mas vemos aqui uma dificuldade no conhecimento de si. Se a analogia fosse perfeita, então a alma seria um “objeto” de conhecimento para o intelecto, teria uma espécie de si para si e imprimiria na potência cognoscitiva uma espécie de si mesma, que seria abstraída e iluminada pelo intelecto agente. É evidente que isso não pode acontecer na realidade, já que a alma é imaterial e, mais importante, é o próprio sujeito do intelecto. A mesma dificuldade se encontra se trocamos “alma” por “intelecto”. Neste caso, o cognoscente é, ao mesmo tempo, o conhecido.

O texto de Tomás não discute a questão nesses termos, mas oferece uma possibilidade: a alma pode ser conhecida na medida em que o intelecto é atualizado. Se mudarmos, portanto, a atenção do extramental para o intelecto, vemos que nisto consiste o papel da espécie: não em fornecer a forma do conhecido, mas em *atualizá-lo*. Portanto, a espécie é tão importante no conhecimento intelectual do extramental quanto no conhecimento de si, mas por motivos distintos.

Isso é o que se vê no paralelo dos textos ST I^a, q. 85, a. 2 e ST I^a, q. 87, a. 1. O primeiro texto se pergunta se o intelecto entende por essência ou por espécies; o segundo, se a alma intelectual conhece a si mesma por sua essência.⁸³ As duas premissas reincidentes são:

⁸² Carlos Arthur do Nascimento chama essa premissa de “axioma de recepção”, e faz notar que esse “espelhamento” é uma instância particular, mais estrita, do chamado “axioma de recepção”. Cf. NASCIMENTO, 2016, p. 24. Ver também a obra por ele citada: HENLE, R.J., *Saint Thomas and Platonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.

⁸³ Vale notar que em ambos são citadas as duas fontes de autoridade para Tomás: Agostinho, com menção a *De trinitate*, IX e X, e Aristóteles, com *De anima*, III. Do primeiro, na questão 85, resgata a noção de apreensão das formas sensíveis; do segundo, as noções de que “o semelhante se conhece pelo semelhante” e de que “a alma é de certo modo tudo”. Na questão 87, de Agostinho toma a ideia de que a mente se conhece por si mesma, e de Aristóteles, que se conhece como as

- a) O conhecido está no cognoscente ao modo do conhecido.
- b) O intelecto em ato é o inteligido em ato.

Da questão 85, podemos destacar:

o inteligido está naquele que entende pela sua semelhança. Deste modo se diz que o inteligido em ato é o intelecto em ato, na medida em que a semelhança da coisa inteligida é a forma do intelecto, assim como a semelhança da coisa sensível é a forma do sentido em ato. Donde, não se segue que a espécie inteligível abstraída seja o que é inteligido em ato, mas que seja semelhança dele.⁸⁴

E da questão 87:

assim como o sentido em ato é o sensível por causa da semelhança do sensível, que é a forma do sentido em ato, assim também o intelecto em ato é o inteligido em ato por causa da semelhança da coisa inteligida, que é a forma do intelecto em ato.⁸⁵

O intelecto faz-se em ato, e estando em ato por meio da espécie, como por sua própria forma, tem ele intelecção do que é a própria coisa. A semelhança do inteligido (que é a natureza da coisa) é a forma do intelecto (no ato do conhecimento, o cognoscente determina-se por meio de uma espécie que atualiza a faculdade cognoscitiva).

O sentido difere do sensível, assim como o intelecto difere do inteligível. No entanto, o sentido identifica-se com o objeto sentido, assim como o intelecto identifica-se com o objeto conhecido. Por isso se diz que o “inteligível em ato” é o “intelecto em ato”: porque, enquanto potencialmente cognoscível, o inteligível não pode se identificar

outras coisas. Falaremos mais do tema no Capítulo 2. Sobre a influência de Agostinho e de Aristóteles sobre Tomás no conhecimento de si, ver PUTALLAZ, 1991, p. 15-38.

⁸⁴ “intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, in quantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius.” ST I^a, q. 85, a. 2, ad 1. Podemos dizer que, em ST I^a, q. 84 e 85, Tomás distingue três modos de compreendê-lo. O primeiro é o que ele atribui a Platão: para ele, como as formas estão no intelecto de modo universal e imaterial, estariam também assim na realidade. O segundo atribuído aos “antigos”, isto é, aos pré-socráticos compreendidos genericamente. Para eles, a forma estaria materialmente na coisa e no intelecto. O terceiro é o do próprio Tomás, para quem as formas estão material e particularmente no extramental e universal – daí a necessidade de abstração – e imaterialmente no intelecto. Cf. ST I^a, q. 84, a. 1-2.

⁸⁵ “Sicut enim sensus in actu est sensibile, propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu”. ST I^a, q. 87, a. 1, in c.

com o intelecto. Essa coincidência no ser faz com que não seja a espécie do objeto o que esteja presente no intelecto, mas o objeto *através* de sua espécie.

Parece corresponder ao que afirma Tomás em:

quando se diz ‘inteligido em ato’, estão implicados dois, a saber: a coisa que é inteligida e isto que é o próprio ser inteligido. Semelhantemente quando se diz ‘universal abstrato’, há dois inteligidos, a saber: a própria natureza da coisa e a abstração ou universalidade. Ora, a própria natureza, à qual ocorre ser inteligida ou ser abstraída ou a intenção da universalidade, não está senão nos singulares, mas isto mesmo que é ser inteligida, ou ser abstraída, ou a intenção da universalidade está no intelecto.⁸⁶

Pasnau⁸⁷ teria afirmado que a analogia da matéria prima e da forma ajuda a compreender a atualização do intelecto. Como a matéria prima não é inteligida sem a forma, também o intelecto possível não é inteligido sem a espécie inteligível, ou ainda, assim como a potência não é cognoscível por si mesma à parte do ato primeiro (existência), o mesmo se dá no que se refere ao ato segundo (operação). De fato, essa analogia é também útil ao percebermos que o ato de conhecimento do intelecto, isto é, sua *operação*, possibilita conhecer a própria *existência* dele – não ainda sua natureza. O ato direto e intencional torna o intelecto possível *cognoscente* (da natureza da coisa) em ato e, uma vez posto em ato, torna-se também *inteligível*. Aqui o conhecimento do intelecto informado pela espécie se afasta do conhecimento da quiddidade pela mesma espécie. A espécie atualizada permite ao intelecto conhecer a natureza da coisa. O intelecto, enquanto atualizado, permite conhecer sua apenas sua existência.

Talvez por isso o texto de ST I^a q. 87, a. 3, in c mostre que há anterioridade, na ordem do tempo, dos objetos sobre os atos, e destes sobre as potências. Isto é, da apreensão da quiddidade da coisa material, se passa ao ato pelo qual apreende o conhecido, para o próprio ato de intelecção.

o que é conhecido primeiro pelo intelecto humano é tal objeto [*a natureza da coisa material*]; em segundo lugar é conhecido o próprio

⁸⁶ “cum dicitur intellectum in actu, duo importantur: scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu.” ST I^a, q. 85, a. 2, ad 2.

⁸⁷ Cf. PASNAU, 2004, p. 333-334.

ato pelo qual o objeto é conhecido e, pelo ato, é conhecido o próprio intelecto do qual o próprio inteligir é a perfeição.⁸⁸

Note-se, porém, que essa sucessão quanto à ordem do conhecimento não é a mesma que a da anterioridade metafísica: a coisa conhecida tem anterioridade sobre o ato de intelecção, mas esse ato não é, na ordem do ser, anterior ao intelecto mesmo. O próprio intelecto tem a capacidade de conhecer as coisas extramentais, mas permanece “sendo” e presente a si mesmo, ainda que não as conheça, nem pense em si explicitamente. O ato de intelecção, operação do intelecto, é sua perfeição, provém de sua natureza.

A espécie atualiza o intelecto possível, para que possa ser conhecido; como as espécies inteligíveis provêm das espécies sensíveis, claramente o conhecimento de si da alma tem alguma relação com o corpo. Passemos agora a um problema apontado por Anthony Kenny, com respeito ao que chamamos de “espelhamento” do conhecimento: a questão da individuação do pensamento.

Para Kenny, como o ato de conhecimento é ato do intelecto, que é parte de um todo, “meus pensamentos são *meus* pensamentos porque a alma que os pensa tem a forma do meu corpo”⁸⁹, já que a matéria é o princípio de individuação para Tomás. Se a matéria individua um ente material, então tudo o que nele é individual – tal como o intelecto e os pensamentos que nele inerem – o são em vista da matéria, isto é, do corpo. Para isso, Kenny apoia-se em ST I^a, q. 76, a. 1, em que se afirma que a matéria recebe o ser em ato ao receber a forma. Kenny não ignora que a individuação do pensamento possa ser tanto por seu conteúdo (“conhecer esta maçã”) quanto por seu possuidor (“este pensamento é *meu* ou *teu*”), mas enfatiza o segundo.

Still⁹⁰ afirma que Kenny se engana ao dizer que “meus pensamentos são meus por serem forma do meu corpo”, uma vez que para Tomás o intelecto humano é individual por si mesmo, independentemente de sua união com o corpo. Para ele, “Meus

⁸⁸ “Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere”. ST I^a, q. 87, a. 3 in c.

⁸⁹ “The thoughts I think are *my* thoughts because the soul which thinks them is the form of *my* body.” (KENNY, 2004, p. 124)

⁹⁰ Cf. STILL, 1999, p. 174.

pensamentos são meus porque a espécie inteligível pela qual eu conheço a pedra pertence ao meu intelecto, que é ele mesmo um singular imaterial”⁹¹.

Still fundamenta sua oposição em ST I^a, q. 76, a. 2 – artigo seguinte àquele empregado por Kenny –, que rejeita a individuação do pensamento pelos fantasmas, que são as formas sensíveis presentes no sentido e, portanto, no corpo. O artigo afirma que, apesar de haver vários fantasmas de um extramental (o exemplo utilizado é o da pedra), há apenas uma espécie inteligível dele, pela qual o intelecto conhece, e que é forma do intelecto possível. Uma solução simples, parece-nos, mas coerente com o pensamento de Tomás.

Gilson⁹² compreende a questão de modo diverso. Para ele, é justamente a noção de espécie que salvaguarda a individualidade do sujeito e do objeto, já que não é um “ente intermediário” entre o intelecto e seu objeto.

Por fim, falemos brevemente sobre a noção de reflexão, amplamente trabalhada por importantes comentadores, e pouco referida no texto da *Suma*.

A única menção⁹³ à reflexão ligada ao conhecimento de si nesta obra, sem mais explicações, é que se dá na questão 85:

visto que o intelecto reflete sobre si mesmo, de acordo com a mesma reflexão, entende tanto o seu entender como a espécie pela qual entende. Assim, a espécie intelectual é secundariamente o que é entendido. Mas, o que é entendido primeiro é a coisa da qual a espécie inteligível é a semelhança.⁹⁴

É interessante notar que essa noção nem mesmo aparece na questão 87. Putallaz, ao comentá-lo⁹⁵, afirma a prioridade do ato intencional direto sobre o reflexivo, tal como Tomás o faz, e afirma que o ato reflexivo é o que conhece a espécie.

⁹¹ “My thoughts are mine because the intelligible species by means of which I understand the stone belongs to my intellect, which is itself an immaterial singular.” (STILL, 1999, p. 176)

⁹² Cf. GILSON, 1965, p. 274-276.

⁹³ O verbo “*reflexio*” aparece também em ST I^a, q. 86, a. 1, in c, mas significando o retorno aos fantasmas para conhecer o singular.

⁹⁴ “intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.” ST I^a, q. 85, a. 2, in c.

⁹⁵ Cf. PUTALLAZ, 1991, p. 72.

Para ele, há a “refração” sobre os fantasmas⁹⁶, a reflexão por redundância⁹⁷, o juízo⁹⁸ e a reflexão “em sentido estrito”, ou *reditio completa*.⁹⁹ Esse tipo de reflexão teria um ato direto, cujo termo não é um objeto nem uma quiddidade, mas o fato de que o intelecto é naturalmente disposto a inteligir de modo verdadeiro. Note-se que Putallaz coloca especial ênfase em *De veritate* I, 9 e no *Comentário ao Livros das Causas*, prop. 15¹⁰⁰, e pouca no texto da *Suma*. Cory¹⁰¹ se opõe à proposta de uma reflexão em sentido estrito, pois para ela, a *reditio completa* não é outra coisa senão o conhecimento científico de si; além disso, não vê distinção entre o que Putallaz entende como reflexão em sentido estrito e o conhecimento de si atual. Para ela, a *reditio completa* é uma evidência de que entes intelectivos são totalmente reflexivos, mas não mais um tipo de conhecimento de si.

Ora, se a *reflexão* fosse para Tomás um diferente modo de conhecimento de si, não teria dedicado a ela, na *Suma de Teologia*, mais espaço do que uma breve passagem na questão 85? E, principalmente, teria omitido a menção a ela justamente na questão dedicada ao tema?

Parece-nos que a passagem questão 85 realça o fato de que o que se conhece intelectualmente, em primeiro lugar, é a quiddidade da coisa extramental e, em segundo

⁹⁶ Isto é, a conversão aos fantasmas, referida em ST I^a, q. 86, a. 1, in c.

⁹⁷ Trata-se do movimento concreto de retorno do intelecto à vontade, e da vontade ao intelecto. Putallaz atribui essa interpretação a WÉBERT, 1930, p. 313.

⁹⁸ Consideração sobre a quiddidade.

⁹⁹ O sentido de “*reditio*” é metafórico. O conhecimento humano parece ser em primeiro lugar um movimento orientado para fora, para os entes extramentais, e depois opera uma espécie de movimento de interiorização do objeto para a alma, passando pelo ato e terminando na essência da alma – essa é a *reditio completa*, que só pode ser concluída pela alma. Cf. *De veritate* 1, 9.

¹⁰⁰ O texto de Tomás é principalmente um comentário crítico ao texto, que fora traduzido do árabe para o latim entre 1167 e 1187. O original data, provavelmente, do século IX ou X. Parece-nos que Tomás utiliza a terminologia do texto, relacionando-a com sua já madura doutrina sobre o conhecimento de si. Seria necessária análise mais acurada para afirmar a consolidação do termo “*reditio completa*” como mais um tipo de conhecimento de si, pesando o fato, sobretudo, de que o próprio Tomás não o faz *ex professo*. Para mais sobre o assunto, ver CORY, T. S., “*Reditio completa, reditio incompleta: Aquinas and the Liber de causis, prop. 15, on Reflexivity and Incorporeality*” in FIDORA, A.; POLLONI, N. (eds.), *Appropriation, interpretation and criticism: Philosophical and theological exchanges between the arabic, hebrew and latin intellectual traditions*. Barcelona / Roma: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2017, p. 188.

¹⁰¹ Cf. CORY, 2013, p. 195-198.

lugar – e apenas porque o intelecto pode “refletir” sobre si mesmo – conhece o próprio ato e a espécie pela qual conhece. Em outras palavras, Tomás aparenta responder à seguinte questão: “Se é verdade que conheço primariamente a quiddidade do extramental, por que conheço também as espécies e meu próprio ato?”, e não: “Que tipo de conhecimento de si expressa a conformidade do intelecto e da coisa conhecida?”.

Dadas as premissas apresentadas, passemos à análise dos artigos da questão 87.

2. O conhecimento de si na ST I^a, q. 87

2.1. Visão geral

Na *Suma de Teologia*, a questão sobre o conhecimento da alma humana é explicitamente mencionada na questão 87 da Primeira Parte, e aludida nas duas questões subsequentes.¹⁰²

Os artigos são os seguintes:

Questão 87 – Como a alma conhece a si mesma e o que está nela (Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam).

1. Se conhece a si mesma por sua essência.
2. Como conhece os hábitos¹⁰³ pela essência deles.
3. Como conhece o próprio ato.
4. Como conhece o ato da vontade.

Tomás habitualmente transcorre o seguinte movimento ao tratar do conhecimento de si: dos objetos, passa aos atos, e dos atos às potências. Podemos entrevê-lo na questão 87. No primeiro nível, o dos *objetos*, pergunta-se se a alma (ou o intelecto) pode ser um objeto de conhecimento para si mesmo. No segundo nível, o dos *atos*, pergunta-se se a alma é conhecida no mesmo ato de conhecimento da coisa extramental e se está implicada nele. No terceiro nível, o das *potências*, pergunta-se se conhecer o intelecto é conhecer a alma. Mas Tomás não coloca o problema nesses termos, ainda que possamos reproduzi-lo desse modo. O que intriga é que, na estrutura da questão, interessam-lhe o conhecimento dos hábitos – não o *conhecimento habitual de si*, mas os *hábitos* que inerem no ente humano – e o conhecimento dos atos da vontade.¹⁰⁴

¹⁰² As duas questões subsequentes são: ST I^a, q. 88: “Como a alma humana conhece o que está acima de si” (*Quomodo anima humana cognoscat et quae supra se sunt*) e q. 89: “Sobre o conhecimento da alma separada” (*De cognitione animae separatae*). Tomás segue um movimento ascendente: do conhecimento da alma no estado da vida presente, passa ao conhecimento das substâncias imateriais, e em seguida ao conhecimento da alma separada da matéria.

¹⁰³ No original, *habitus*. Optamos por traduzi-lo como “hábito”, ainda que o termo cause equívocos na língua portuguesa. Em outros trabalhos, como o de Andrade (2013), é possível encontrar “habilitação”.

¹⁰⁴ Andrade (2013) salienta que o conhecimento habitual é rapidamente referenciado q. 93, a. 7, sob o termo “*habitualiter*”. Andrade investiga se haveria uma ruptura com Agostinho parte de Tomás na questão 87, em comparação com outros textos sobre o tema. Para ele, Tomás estaria mais próximo de Aristóteles na questão 87, e de Agostinho na questão 93 (cf. *op. cit.*, p. 83). Para

As fontes da doutrina de Tomás para o conhecimento de si são, evidentemente, Agostinho e Aristóteles. O primeiro, com textos do *De Trinitate* e *Confissões*, e o segundo, com *De anima* e *Metafísica*. *De Trinitate* é o único citado expressamente em todos os artigos: o livro IX é citado no artigo 1; o livro seguinte, X, é citado nos artigos 1, 3 e 4; o livro XIII é citado no artigo 2. As *Confissões* são citadas no artigo 4, que trata dos atos da vontade. O texto de *De anima* é citado no artigo 2 (livro II) e nos artigos 1 e 4 (livro III); a *Metafísica* (livro IX) é citada apenas no artigo 1. O “Filósofo” é também indiretamente referenciado diversas vezes, em todo o texto.

Alguns temas se repetem nos artigos. A comparação do intelecto humano com o divino e o angélico ocorre nos artigos 1 e 3. A divisão entre conhecimento particular e universal aparece nos artigos 1, 2 e 4; neste último, apenas como menção ao conhecimento pela presença (que é próprio do conhecimento particular). A afirmação do conhecimento de si pelo ato ocorre em todos os artigos. A necessidade de atualidade é referida nos artigos 1 e 2, que têm por objeto algo não atualizado (no primeiro, uma potência: o intelecto; no segundo, os hábitos).

Como já referimos na Introdução, o texto da *Suma* é considerado um texto de maturidade, e cronologicamente intermediário em relação aos outros textos que tratam do mesmo tema¹⁰⁵:

- i. *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 3, q. 1, a. 2, ad. 3; I, d. 3, q. 4, a. 5; I, d. 17, q. 1, a. 4; III, d. 23, q. 1, a. 2, ad. 3.
- ii. *Quaestiones Disputate De veritate* 10, a. 8-10.
- iii. *Summa contra Gentiles* III, 46.
- iv. *Quaestio Disputata De anima*, a. 16, ad 8.
- v. *Sententia libri De anima* II, lectio 6; III, lectio 9.

nós, é difícil propor qualquer afastamento de Agostinho na questão 87, tendo em conta a constante menção expressa ao Doutor da Graça – mais numerosa que as citações dos textos de Aristóteles. Parece-nos, porém, que a questão 87 encontra em Aristóteles a estrutura adequada para fundamentar sua teoria do conhecimento, coerente com a visão antropológica hilemórfica. No caso da questão 93, a referência a Agostinho oferece mais subsídios, já que a própria formulação do problema remete a temas de fé – alheios à obra aristotélica – a e à doutrina desenvolvida pelo Bispo de Hipona: “Se a imagem de Deus se encontra na alma segundo os atos”.

¹⁰⁵ Seguimos Andrade (2013, p. 17), que oferece acurada análise dos textos listados. Lambert (2007, p. 75) enumera as mesmas obras, mas exclui *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 3, q. 1, a. 2, ad. 3; I, d. 3, q. 4, a. 5 e *De unitate intellectus contra Averroistas* III, n. 82; acrescenta *Quaestiones de quolibet*, VIII, q. 2, a. 2, a qual não incluímos aqui por não tratar propriamente do conhecimento da alma, mas da caridade na alma.

- vi. *Summa Theologiae* I^a, q. 87.
- vii. *De unitate intellectus contra Averroistas* III, n. 82.
- viii. *Super Librum de causis*, prop. 15.

Os três primeiros textos são as primeiras menções explícitas ao conhecimento de si, de marcada influência agostiniana, mas também aristotélica. O *Scriptum* também cita *De anima*, III (“o intelecto conhece a si mesmo como os demais”) e afirma dois modos de *reflexão* sobre si: conhecimento da natureza e conhecimento dos atos.¹⁰⁶ Afirma, tal como na ST, que o intelecto conhece a si mesmo por uma espécie, e que é necessária a união do conhecido com o cognoscente. Faz um paralelo com as *Confissões* (III, VI, 11), para falar da presença de Deus na alma, a qual não é um objeto do intelecto; afirma que também a alma está presente a si mesma. Por fim, argumenta que a proposição de que a alma “sempre se conhece”, pode ser uma referência à apreensão da luz do intelecto agente, enquanto meio de conhecimento.

O *De Veritate* (q. 10, a. 8) se pergunta se a mente se conhece a si mesma por essência ou por alguma espécie, à semelhança do artigo 1 da questão 87, exceto pelo uso de “*mens*”. Tomás cita também *De Trinitate*, IX para falar do duplo autoconhecimento da alma; no primeiro, a alma se conhece na medida que se relaciona com o que lhe é próprio, conhece que a alma existe; no segundo, no que é comum às outras almas, conhece o que é. Neste artigo, não chama o primeiro de “particular” e o segundo de “universal”, como fará na ST. Ao falar propriamente do primeiro tipo, afirma que o conhecimento pode ser atual (a existência da alma é conhecida pelos atos) ou habitual (a alma se vê por sua essência, na medida em que está presente para si). O segundo, o conhecimento habitual, é omitido no texto da *Suma de Teologia*. Por fim, afirma, com Agostinho, que a mente se conhece por ser incorpórea.

O texto da *Summa contra gentiles* (III, 46) também remete ao *De Trinitate*, X de Agostinho e ao *De anima*, III de Aristóteles. O primeiro texto reafirma a incorporealidade da alma necessária para o conhecimento de si e o fato de que esteja presente a si mesma.¹⁰⁷ O segundo, novamente refere-se ao fato de que se conhece como as outras coisas: pela espécie inteligível. Este texto tem a particularidade de dizer que as substâncias separadas conhecem por si o que são, fazendo paralelo com os artigos 1 e 3 da nossa questão.

¹⁰⁶ Note-se que o texto da ST não utiliza o termo “reflexão”, como já dissemos acima.

¹⁰⁷ Andrade (2013, p. 272-273) afirma que a presença, para Tomás, é uma “presença aí”, e uma “presença a si”, pois não haveria nele nenhum conhecimento de si imediato ou “*notitia sui*”.

Na *Quaestio Disputata De Anima* (a. 16, ad 8), é mais preciso ao afirmar que é o *intellecto possível* que entende a si mesmo, pelas espécies recebidas do fantasma. Aqui, Tomás utiliza-se dos textos aristotélicos *De anima* e *Metafísica*.

O *Sententia libri De anima* é contemporâneo ao texto da *Suma*, apresenta, tal como ela, abundantes referências à doutrina aristotélica. Também nesse texto trata do conhecimento de si como o conhecimento do intelecto possível. Também cita *De anima*, III. Aqui, como no texto da *ST*¹⁰⁸, compara sua solução à dos antigos e de Platão.

Todos os textos que precedem a redação da *Suma de Teologia* têm como fontes Agostinho e Aristóteles, e já contêm alguns dos principais elementos. Há certa continuidade no tratamento do tema na insistência da necessidade das espécies para atualizar o intelecto, na distinção entre o conhecimento da existência da alma e da essência da alma e na comparação com outros intelectos. Encontramos, porém, certa flutuação terminológica – como é o caso do uso de *mens*, *anima* e *intellectus*, como já tratamos acima – e menor atenção ao “conhecimento habitual” a partir de DV 10,8.

Outra questão é a terminologia utilizada para designar o *ato* de conhecimento de si. Tomás emprega ora *intelligere*, ora *cognoscere*, ora – o que é mais intrigante – *percipere*. As ocorrências de *cognoscere* se referem aos diversos tipos de conhecimento de si, o que lhe confere um caráter mais geral; *intelligere* assinala principalmente o conhecimento quididativo ou universal da alma¹⁰⁹. Ambos parecem adequadamente atribuídos ao conhecimento intelectual da alma. Mas, na questão 87, Tomás também emprega *percipere*, habitualmente utilizado para se referir ao conhecimento sensível. É o que acontece, por exemplo, no a. 3, ad 3, em que se utiliza “*percipitur*” aplicado ao sentido, em contraste com o *intelligit* aplicado ao intelecto: “Et ideo actus sensus proprii *percipitur* per sensum communem. Sed intellectus non intelligit per materialem immutationem organi: et ideo non est simile.”¹¹⁰

As ocorrências do termo referido ao conhecimento de si no artigo são:

¹⁰⁸ Cf. *ST* I^a, q. 87, a. 1.

¹⁰⁹ “Inteligir é uma visão simples e atenta que contrasta com pensar, discernir e raciocinar, isto é, com o movimento de ir procedendo.” (ANDRADE, 2013, p. 98)

¹¹⁰ “Por isso, o ato do sentido próprio é percebido pelo sentido comum. Mas, o intelecto não entende por uma mudança material de um órgão. Por isso não há comparação.” As traduções são de Carlos Arthur do Nascimento. Grifos nossos.

a) Em a. 1, in c, ao tratar do conhecimento particular: “De um primeiro modo, de maneira particular, na medida em que Sócrates ou Platão *percebe* ter uma alma intelectual pelo fato de que percebe que entende.”¹¹¹

b) No mesmo lugar, ao dizer que basta a presença da mente para saber que há alma: “Pois, para haver o primeiro conhecimento da mente, basta a própria presença da mente, que é o princípio do ato a partir do qual a mente *percebe* a si mesma.”¹¹²

c) Em a. 2, in c, no mesmo argumento: “o primeiro conhecimento do hábito se dá pela própria presença do hábito, pois, pelo fato mesmo de estar presente, causa o ato, no que é imediatamente *percebido*.”¹¹³

d) No mesmo artigo, ad 1, ao falar do conhecimento da própria virtude da fé: “embora a fé não seja conhecida pelos movimentos exteriores do corpo, é percebida mesmo por aquele em quem está, pelo ato interior do coração. Com efeito, ninguém sabe que tem fé, senão pelo fato de que *percebe* que crê.”¹¹⁴

e) No a. 4, in c, ao referir-se ao conhecimento do próprio ato da vontade: “Donde, o ato da vontade ser entendido pelo intelecto, tanto na medida em que alguém *percebe* que quer [...]”¹¹⁵

Nos excertos acima, Tomás emprega o termo ao se referir ao conhecimento da *presença* que, como veremos no artigo 1, é responsável pelo conhecimento particular da alma e pela constatação de que *há* alma. O problema é que parece não incluir a noção de que a alma é intelectual.

Kenny recebe o problema com estranhamento. Se o intelecto apreende o universal, como se pode dizer que *percebe* algo? A percepção estaria ligada ao conhecimento de algum indivíduo – o extramental ou a própria mente. Kenny parece

¹¹¹ “Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato *percipit* se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere.” Grifos nossos.

¹¹² “Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens *percipit* seipsam.” Grifos nossos.

¹¹³ “Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus, quia ex hoc ipso quod est praesens, actum causat, in quo statim *percipitur*.” Grifos nossos.

¹¹⁴ “etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quod se credere *percipit*.” Grifos nossos.

¹¹⁵ “Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et in quantum aliquis *percipit* se velle [...]” Grifos nossos.

acertar neste ponto: Tomás só utiliza o termo no conhecimento intelectual quando se refere à “percepção” da alma, que é individual, e nunca para se referir ao conhecimento da natureza dos particulares. No entanto, no lugar de explicar o uso, prossegue sua exposição do problema da individuação. Aparentemente, apontando à questão do “*percipere*” apenas para mostrar que *há* individualidade na alma.¹¹⁶

Still¹¹⁷ afirma que o uso do termo remete ao grego *aisthanesthai*, que pode significar tanto um estado de consciência quanto uma inferência. Mas concorda que Tomás não explica como essa atividade é atribuída à alma. Assim também Putallaz¹¹⁸, Lambert¹¹⁹ e Cory¹²⁰. Para ela, o uso do termo é uma comparação com a sensação, diante de algo que está diretamente presente à potência cognoscitiva. Nesse sentido, *percipere* enfatizaria um fenômeno particular da experiência cognitiva de si, sem o explicar.

A *percepção* de si neste contexto seria, portanto, uma *analogia* do conhecimento sensível, em que se tem certo conhecimento da existência de um indivíduo, apenas como o reconhecimento da presença de algo. Não implica, porém, o conhecimento de algo material, nem de algo fora da mente, como é o caso do conhecimento sensível. Restringe-se apenas à *apercepção*, se assim podemos dizer, do intelecto, que é individual. Não é, notamos, o conhecimento do intelecto *em* sua individualidade, ainda que esta esteja implicada nele.¹²¹

¹¹⁶ Cf. KENNY, 2004, p. 122.

¹¹⁷ Cf. STILL, 1999, p. 27-28.

¹¹⁸ Cf. PUTALLAZ, 1991, p. 106. Afirma que esse ato de conhecimento é uma “consciência experiencial”.

¹¹⁹ Cf. LAMBERT, 2007, p. 131. Lambert ressalta que o conhecimento completo da existência se requer um juízo do intelecto. A percepção seria apenas o reconhecimento de que algo é.

¹²⁰ Cf. CORY, 2013 p. 72-74. Ela emprega “self-awareness” para se referir a esse tipo de conhecimento.

¹²¹ Estas distinções são importantes para o tratamento de Putallaz e Cory sobre a atenção do intelecto a si mesmo.

2.2. O conhecimento por essência

a) Visão geral do artigo

O artigo 1 da questão 87 da Primeira Parte se pergunta se a alma intelectual se conhece por sua essência (*Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam*).¹²²

O artigo faz referência ao *Sobre a trindade* de Agostinho (livro IX no primeiro argumento e na resposta; livro X na resposta), ao *Sobre a alma* de Aristóteles (livro III no terceiro argumento e no *sed contra*), à *Metafísica* (livro IX na resposta) e à *Física* (livro I, também na resposta). As referências aos dois primeiros são recorrentes em toda a questão, evidenciando que as duas fontes são as mais relevantes para Tomás com respeito ao tema.

Tomás propõe três argumentos a favor do conhecimento por essência. São eles:

1. Com efeito, Agostinho diz no livro IX *Sobre a Trindade* que “a mente conhece a si mesma por si mesma, porque é incorpórea”¹²³.
2. Além disso, o anjo e a alma humana reúnem-se no gênero da substância intelectual. Ora, o anjo entende a si mesmo por sua essência. Logo, a alma humana também.
3. Além disso, “no que é sem matéria, o intelecto é o mesmo que o que é inteligido” como se diz no livro III *Sobre a alma*. Ora, a mente humana é sem matéria, pois não é ato de algum corpo, como foi dito acima¹²⁴. Logo, se entende por sua essência.¹²⁵

¹²² O texto *De Veritate* 10, 8 é o paralelo mais próximo da questão. Tomás se pergunta se o intelecto se conhece por sua essência e diferenciara duas acepções da expressão: o intelecto seria (a) aquilo cuja essência de conhece ou (b) aquilo em que se conhece, isto é, o meio de conhecimento. A segunda hipótese é rejeitada.

¹²³ *De Trinitate* IX, 3. 3.

¹²⁴ Cf. ST I^a, q. 76, a. 1: “Ora, a alma humana é a última na nobreza das formas. Por sua virtude [potência] excede a matéria corporal na medida em que tem uma operação e virtude em que de nenhum modo comunica a matéria corporal. Essa virtude chama-se intelecto.” [“Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus.”]

¹²⁵ “1. Dicit enim Augustinus, IX *de Trin.*, quod mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea.

2. Praeterea, angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiae. Sed angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Praeterea, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ut dicitur III *de Anima*. Sed mens humana est sine materia, non enim est actus corporis alicuius, ut supra dictum

O conhecimento de si por essência é defendido aqui a partir de três pontos:

1) O conhecimento de si em função da imaterialidade da alma. Pressupõe-se que esta seja causa necessária do conhecimento de si por si mesma (*per seipsam*), sob respaldo de Agostinho. Já vimos que, de fato, a imaterialidade é condição necessária para o conhecimento intelectual: por esse motivo, aliás, é necessária a abstração dos fantasmas. Mas seria também condição suficiente para que haja conhecimento da alma?

2) O conhecimento de si em função da intelectualidade da alma humana, à semelhança dos anjos. Pressupõe-se que o conhecimento de si da alma deve ser semelhante ao dos anjos, por sua condição intelectual. Mas a condição intelectual da alma humana difere em algo da dos anjos?

3) A coincidência entre cognoscente e o que é conhecido no ato de intelecção, remetendo ao livro III do *De anima*. Afirma-se que na mente, intelecto e o que é inteligido (*quod intelligitur*) são o mesmo. Deve-se perguntar: o que significa dizer “são o mesmo”?

O *sed contra* remete ao mesmo texto:

Em sentido contrário está que se diz no livro III *Sobre a alma* que “o intelecto entende a si mesmo assim como os demais”. Ora, não entende os demais pelas essências deles, mas pelas semelhanças deles. Logo, também não se entende por sua essência.¹²⁶

Imaterialidade e intelectualidade são essenciais na alma humana, enquanto substância intelectual. No entanto, também lhe é essencial estar destinada a um corpo, enquanto parte do composto humano – a análise da questão ficaria incompleta sem referência a tal particularidade. É por isso que o *sed contra* destaca o *modo* de conhecimento próprio do intelecto: não pela essência das coisas, mas pelas semelhanças.

O corpo da resposta pode ser dividido em quatro partes: (i) dependência da atualidade; (ii) comparação do intelecto humano com outros intelectos; (iii) refutação da participação do inteligível e (iv) duplo conhecimento de si.

A primeira parte afirma que algo é cognoscível enquanto em ato:

Em resposta cumpre dizer que tudo é cognoscível na medida em que está em ato e não na medida em que está em potência, como se diz no

est. Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur. Ergo intelligit se per essentiam suam.”

¹²⁶ “Sed contra est quod dicitur in III *de Anima*, quod intellectus intelligit seipsum sicut et alia. Sed alia non intelligit per essentias eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.” ST I^a, q. 87, a. 1, *sed contra*.

livro IX da *Metafísica*¹²⁷; com efeito, algo é ente e verdadeiro, que cai sob o conhecimento, assim como está em ato. De fato, isto aparece de maneira manifesta nas coisas sensíveis; com efeito, a vista não percebe o colorido em potência, mas apenas o colorido em ato. Semelhantemente, é manifesto que o intelecto, na medida em que é cognoscitivo das coisas materiais, não conhece senão o que está em ato; vem daí que não conhece a matéria prima, senão de acordo com sua proporção para com a forma, como se diz no livro I da *Física*¹²⁸. Donde, também nas substâncias imateriais, na medida em que cada uma delas está para o ser em ato por sua essência, na mesma medida está para o ser inteligível por sua essência.¹²⁹

A atualidade é necessária para conhecer o que é sensível, mas seria também necessária para conhecer o que não é sensível. A própria menção ao livro IX da *Metafísica* o corrobora. Nessa passagem, Aristóteles explica que as relações geométricas são conhecidas na medida em que são colocadas em ato, pois, antes de serem efetivamente pensadas, são cognoscíveis apenas em potência.

A comparação com a matéria prima, com a menção ao livro I da *Física*, aponta para o fato de que alguns entes são conhecidos mediante sua proporção para com outros entes. Se “o intelecto não conhece senão o que está em ato”, então não poderia conhecer a matéria prima, que para Tomás é entendida como pura potência.¹³⁰ No entanto, a conhece, não enquanto algo em ato *em si mesmo*, mas enquanto algo atualizado por *outro*

¹²⁷ Cf. *Metafísica* IX, 1051 a 21-23.

¹²⁸ Cf. *Física* I, 191 a 7-15. A passagem fala de uma “natureza subjacente”, “conhecida por analogia”, que é para a substância tal como o bronze é para a estátua. A compreensão da “natureza subjacente” como “matéria prima” foi alvo de polêmicas no século XX, a partir de interpretações revisionistas, como a que se vê em KING, H. R. “Aristotle Without Prima Materia”, *Journal of the History of Ideas*, n. 17, p. 370-389, 1956. O conceito, em interpretações mais ou menos próximas das de Tomás, não é unívoco, podendo ser entendido como um substrato (*subiectum*) universal e indeterminado ou como um “instrumento conceitual”. Para uma síntese sobre o tema, ver CHORÃO, F. J. A. *Matéria em Aristóteles. O problema da matéria prima no De generatione et corruptione*. Doutorado em Filosofia. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2008.

¹²⁹ “Respondeo dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX *Metaphys.*, sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus, non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus manifestum est quod, in quantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu, et inde est quod non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in I *Physic.* Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis.” ST I^a, q. 87, a. 1, in c.

¹³⁰ Em *De ente*, c. 1, por exemplo, Tomás afirma que a forma é o ato da matéria, isto é, o que confere à matéria sua atualidade.

(a forma). Também o intelecto possível, uma vez atualizado por *outro* (as espécies), poderia ser conhecido.

O conhecer segue o ser. Por isso a segunda parte do corpo da resposta compara o intelecto humano aos outros intelectos¹³¹:

Portanto, a essência de Deus, que é ato puro e perfeito, é simples e perfeitamente inteligível de acordo consigo mesma. Donde, Deus inteligir por sua essência, não apenas a si mesmo, mas também tudo. — A essência do anjo, porém, está no gênero dos inteligíveis como ato, não porém, como ato puro e completo. Donde, o seu inteligir não se completar por sua essência; com efeito, embora o anjo se entenda por sua essência, não pode conhecer tudo por sua essência, mas conhece o que é distinto de si pelas semelhanças deles. — O intelecto humano, no entanto, porta-se no gênero das coisas inteligíveis como um ente apenas em potência, assim como também a matéria prima se porta no gênero das coisas sensíveis; donde ser chamado de “possível”. Assim, pois, considerado em sua essência, porta-se como inteligente em potência. Donde, por si mesmo, ter a capacidade de inteligir, mas não a de ser inteligido, a não ser na medida em que se torna em ato.¹³²

A argumentação parte, tal como no conhecimento humano de si, da união do conhecido com o cognoscente, sempre necessária no ato de intelecção: “é necessário, para que a ação que permanece no agente” – tal como a intelecção – “seja procedente, que o objeto, se una ao agente”¹³³ e, ainda, “o objeto unido à potência está para essa ação como a forma, princípio da ação, está para os outros agentes”¹³⁴.

¹³¹ Na questão 87, a comparação se completa com o artigo 3. Sobre o conhecimento de si de Deus, temos: ST I^a, q. 14, a. 2 – 4. Cf. também SCG I, 47; *De Veritate*, q. 2, a. 2; *Comp. Theol.*, 30; *In Met.* XII, 11; *De Causis*, 13. Sobre o conhecimento angélico de si, temos, mais propriamente, ST I^a, q. 56, a. 1 (“Se o anjo conhece a si mesmo?”/ “*Utrum angelus cognoscat seipsum*”); ST I^a, q. 54, a. 1 – 2. Nesses artigos, pergunta-se se o inteligir do anjo é a sua substância e se seu inteligir é o seu ser. Cf. também: SCG II, 98; *De Veritate*, q. 8, a. 6; *In De anima* III, 9; *De Causis*, 13.

¹³² “*Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non completur per essentiam suam, etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilibus, unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu.*” ST I^a, q. 87, a. 1, in c.

¹³³ “*in actione quae manet in agente, oportet ad hoc quod procedat actio, quod obiectum uniatur agenti.*” ST I^a, q. 56, a. 1, in c.

¹³⁴ “*obiectum unitum potentiae ad huiusmodi actionem, sicut forma quae est principium actionis in aliis agentibus.*” ST I^a, q. 56, a. 1, in c.

A primeira condição para o conhecimento é a *atualidade* do que é conhecido. As substâncias incorpóreas são inteligíveis na medida em que, por sua essência, cabe estar em ato.

O conhecimento de si de Deus é tratado em ST I^a, q. 14, a. 2¹³⁵. Nesse artigo, tal como discutido na questão sobre o conhecimento de si dos anjos, discute-se a possibilidade do autoconhecimento divino. Se conhecer é um movimento¹³⁶, como Deus, ato puro, pode conhecer, se não é passivo nem movido?

Tomás explica que o cognoscível pode estar apenas em potência na faculdade cognoscitiva – de modo que necessite atualizar-se para conhecer – ou pode estar sempre em ato, sem que seja necessária qualquer mudança. Isso se dá por outra premissa, de maior relevo: a da identidade entre cognoscente e conhecido no ato de conhecimento. Diferentemente dos outros entes, em Deus, os dois são idênticos, pois Deus é ato puro:

Por conseguinte, como Deus nada tem de potencial, mas é ato puro, *é preciso que nele intelecto e inteligido sejam idênticos de todo modo*, de tal modo que nem careça de espécie inteligível, como o nosso intelecto quando conhece em potência; nem a espécie inteligível seja distinta da própria substância do intelecto divino, como no ato de intelecção.¹³⁷

De modo geral, conhecer é uma ação imanente, que permanece no agente como sua perfeição. O intelecto divino não precisa de outra forma para entender, pois sua forma se identifica completamente com seu ser; por isso dizemos sem erro que seu conhecimento é sua própria substância. Deus conhece todas as coisas, e conhece a si mesmo, por si mesmo¹³⁸.

¹³⁵ Vejam-se também SCG I, 47; *De veritate*, q. 2, a. 2; *De Causis*, lect. 13.

¹³⁶ “intelligere est quoddam pati et moveri.” [“conhecer é, de certo modo, ser passivo, ser movido.”] ST I^a, q. 14, a. 2.

¹³⁷ “Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis: ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens”. ST I^a, q. 14, a. 2, in c. Grifos nossos.

¹³⁸ “Deus se per seipsum intelligit”. ST I^a, q. 14, a. 2, in c.

O conhecimento é uma perfeição imanente no agente¹³⁹; no intelecto humano, essa perfeição implica movimento, isto é, passagem da potência ao ato; em Deus, não, pois não há nada passível de atualização nele: “Deus, porém, é ato puro tanto na ordem dos existentes como na ordem dos inteligíveis; e, assim, por si mesmo conhece a si mesmo.”¹⁴⁰

A semelhança do conhecimento de si do intelecto humano para o intelecto divino é a perfeição conferida pela determinação – a qual, no caso de Deus, se identifica com seu ser. O intelecto *em potência* é aperfeiçoado pelo inteligível: “estando em potência, ele difere do inteligível e lhe é assimilado por uma espécie inteligível, que é a semelhança da coisa conhecida; e dela recebe sua perfeição, como a potência é aperfeiçoada pelo ato”¹⁴¹.

Passemos à comparação com o intelecto angélico.¹⁴² O objeto do intelecto angélico é a forma subsistente sem matéria¹⁴³ e a própria natureza do anjo é uma forma subsistente sem matéria. Os anjos têm sempre em ato sua forma. O ato de intelectão supõe uma operação da potência cognoscitiva, que está *no cognoscente*, e não *no cognoscente como um todo*, como se afirma em: “ser movido pelo objeto não é da razão do cognoscente enquanto cognoscente, mas enquanto é potência cognoscitiva”¹⁴⁴. Assim, a forma de anjo, que é princípio da ação cognoscitiva, é por si mesma subsistente, e inteligível em ato. Em

¹³⁹ “intelligere est perfectio et actus intelligentis” [“conhecer é perfeição e ato daquele que conhece”]. ST I^a, q. 14, a. 4, in c. E também: “Non enim intelligere est motus [...]: sed actus perfecti, existens in ipso agente.” ST I^a, q. 14, a. 2, ad 2.

¹⁴⁰ “Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium: et ideo per seipsum, seipsum intelligit.” ST I^a, q. 14, a. 2, ad 3.

¹⁴¹ “Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia: quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum”. ST I^a, q. 14, a. 2, ad 2.

¹⁴² O conhecimento de si dos anjos fora tratado na mesma obra em ST I^a, q. 56, a. 1. Curiosamente, esse artigo pouco fala sobre a condição imaterial dos anjos para o conhecimento de si. Talvez por essa ser já pressuposta, ou talvez porque aqui o problema seja diferente daquele, isto é, dedica-se não ao *modo* do conhecimento de si, mas à própria *possibilidade* dele. Cf. também SCG II, 98; *De veritate*, q. 8, a. 6; *In de Anima*, III, lect. 9; *De Causis*, lect. 13.

¹⁴³ Cf. ST I^a, q. 85, a. 1, in c.

¹⁴⁴ “moveri ab obiecto non est de ratione cognoscentis in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens”. ST I^a, q. 56, a. 1, in c.

outras palavras, o anjo conhece a si mesmo permanentemente, pois é sempre inteligível em ato, por natureza.

Ora, a atualidade do intelecto humano difere da do angélico, como já sabemos. O intelecto humano está em potência para os inteligíveis (no caso de sua potência passiva, o intelecto possível) e em ato para os inteligíveis abstraídos dos fantasmas (no caso de sua potência ativa, o intelecto agente). Ou seja, é preciso ser atualizado por algo que não é ele mesmo para poder conhecer-se.

Num ente, há mais atualidade na medida em que há mais ser. Assim, Deus, por ser ato puro, é também Ser supremo, e nele se identificam ser e essência – por isso conheceria a si mesmo por essência. De onde viria, pois, a atualidade do intelecto humano, que não é ato puro? Uma possibilidade seria a *participação nas Ideias*, que, na tradição platônica, seriam formas perfeitas e imutáveis, superiores aos entes sensíveis na ordem do ser. Dessa hipótese trata a terceira parte do corpo da resposta:

Deste modo, com efeito, também os platônicos colocaram a ordem dos entes inteligíveis acima da ordem dos intelectos; pois, o intelecto não entende senão por participação do inteligível; ora, de acordo com eles, o participante está abaixo do participado. Se, pois, o intelecto humano se tornasse em ato pela participação das formas inteligíveis separadas, como sustentaram os platônicos, o intelecto humano entenderia a si mesmo por tal participação das coisas incorpóreas. Mas, como é conatural ao nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, que diga respeito ao que é material e sensível, como foi dito acima¹⁴⁵, segue-se que o nosso intelecto entende a si mesmo do modo como torna-se em ato pelas espécies abstraídas dos sensíveis pela luz do intelecto agente, que é o ato dos próprios inteligíveis, e mediante estes, do intelecto possível. Portanto, o nosso intelecto se conhece, não pela sua essência, mas pelo seu ato.¹⁴⁶

A necessidade de atualização para o conhecimento de si já não é mais discutida: a questão passa a ser o *modo* de atualização: por participação nas ideias ou pelas espécies.

¹⁴⁵ Cf. ST I^a, q. 84, a. 7.

¹⁴⁶ “Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum, quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis; participans autem est infra participatum, secundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt, per huiusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.” ST I^a, q. 87, a. 1, in c.

Na hipótese da atualização pela participação, o participante (o ente no mundo sensível) estaria abaixo, na ordem do ser, do participado (isto é, a Ideia).¹⁴⁷ Se essa fosse a solução de Tomás, o intelecto recorreria a “outro” para atualizar-se e conhecer-se¹⁴⁸. De fato, o faz; no entanto, esse “outro” está em si: são as espécies.

De modo geral, podemos dizer que a participação é a relação de um participante em algo que é participado, que lhe é superior e que lhe confere alguma perfeição de modo limitado.¹⁴⁹ Admite-se uma hierarquia de entes: dos minerais aos humanos, dos humanos às substâncias separadas e a Deus, que é o próprio Ser subsistente. Todo ente participa em certo grau de sua plenitude, de acordo com sua própria essência.

Em Tomás, haveria dois modos de participação¹⁵⁰: o primeiro é a participação no ser, e o segundo é a participação de algo no ente, como é a dos acidentes e das operações. Tomás teria se aproximado da doutrina das ideias de Platão por meio de Agostinho, porém com importantes distinções – presentes já na obra do Bispo de Hipona. Grabmann¹⁵¹ distingue as ideias em Platão e em Agostinho: para o primeiro, as ideias seriam “realidades metafísicas autônomas exteriores ao espírito divino”, ao passo que para o segundo seriam “protótipos e pensamentos divinos, segundo os quais tudo é formado”. Assim também para Tomás: em Deus há ideias, formas das coisas. Mas não são essas as formas que o intelecto humano recebe para atualizar-se.

A participação admitida por Tomás é da luz do intelecto agente nas ideias na mente divina, a fim de conhecer de modo verdadeiro: “requer-se a luz do intelecto agente,

¹⁴⁷ Não se entenda que, ao afastar a hipótese de que o intelecto entelija por participação nas ideias, Tomás rejeite de todo a doutrina da participação. Pelo contrário: a incorpora em sua própria doutrina – por exemplo, ao tratar da participação no ser –, excedendo em certo sentido o alcance da influência aristotélica, tantas vezes evidenciada em sua obra. O próprio intelecto agente é uma participação na luz do intelecto divino: “De fato, a própria luz intelectual que há em nós, nada é além de uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as noções eternas” (“*Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.*” ST I^a, q. 84, a. 5, in c). Para mais sobre o assunto, ver GEIGER, L. -B, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin, 1942.

¹⁴⁸ Algo semelhante ao que Tomás rejeita efusivamente em ST I^a, q. 84, a. 1, in c.

¹⁴⁹ Cf. *In Boetii De hebdomadibus*, lect. 2.

¹⁵⁰ Não tratamos aqui da participação lógica.

¹⁵¹ GRABMANN, M., “A *quaestio de ideis* de Santo Agostinho: seu significado e sua repercussão medieval”. Trad. de M. Novaes, C. R. Cezar, M. Sattin, *Cadernos de trabalho CEPAME*, São Paulo, 1993, v. II, n. 1, p. 32.

pelo qual conhecemos de um modo imutável a verdade nas coisas”. Por essa luz, a alma humana conhece tudo nas noções eternas. A luz do intelecto agente é necessária para alcançar a verdade do conhecimento, mas não suficiente, devido às condições do estado da vida presente: é necessária também a espécie abstraída do sensível. Prevalece, portanto, a segunda hipótese: a atualização – bem como o conhecimento de si – se dá pelo ato.

A quarta parte da resposta afirma divide o conhecimento de si pelo ato em conhecimento particular e conhecimento universal:

Isto de um duplo modo. De um primeiro modo, de maneira particular, na medida em que Sócrates ou Platão percebe ter uma alma intelectiva pelo fato de que percebe que entende. De outro modo, em universal, na medida em que consideramos a natureza da mente humana a partir do ato do intelecto. Ora, é verdade que o juízo e a eficácia deste conhecimento pelo qual conhecemos a natureza da alma, nos cabe de acordo com a derivação da luz de nosso intelecto da verdade divina, na qual estão contidas as noções de todas as coisas, como foi dito acima¹⁵². Donde, Agostinho também dizer no livro IX *Sobre a Trindade*: “contemplamos a verdade inviolável, a partir da qual, o quanto podemos, definimos perfeitamente, não como é a mente de cada ente humano, mas como deve ser de acordo com as noções eternas”.

Há, porém, uma diferença entre estes dois conhecimentos. Pois, para haver o primeiro conhecimento da mente, basta a própria presença da mente, que é o princípio do ato a partir do qual a mente percebe a si mesma. Assim, se diz que se conhece pela sua presença.

Mas, para que haja o segundo conhecimento da mente, não basta sua presença, mas requer-se uma pesquisa diligente e sutil. Donde, tanto muitos ignorarem a natureza da alma, quanto muitos terem também errado acerca da natureza da alma. Por isso, Agostinho diz no livro X *Sobre a Trindade* acerca de tal pesquisa sobre a mente: “a mente não procure se cernir como ausente, mas discernir o que está presente”, isto é, conhecer sua diferença das demais coisas, o que é conhecer sua quiddidade e natureza.¹⁵³

¹⁵² Cf. ST I^a, q. 84, a. 5.

¹⁵³ “Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde et Augustinus dicit, in IX *de Trin.*, *Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*. Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X *de Trin.*, de tali inquisitione mentis: *Non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem quaerat*

Os comentadores são consonantes em destacar que o primeiro modo de conhecimento trata do conhecimento da existência (*an est*) pela presença, sem distinguir ainda a natureza. Esse conhecimento é um conhecimento ao mesmo tempo individual (conhece-se *uma* alma, de um indivíduo) e – à diferença do conhecimento de outros indivíduos – “em primeira pessoa”, incomunicável, isto é, refere-se a um indivíduo, e apenas ele, que sou eu mesmo.

O segundo modo considera a *natureza (quid est)* da alma¹⁵⁴. Este requer uma “pesquisa diligente e sutil”¹⁵⁵, pois não basta a presença da alma. Por ela, a alma conhece sua diferença em relação às demais coisas, isto é, sua quiddidade. Tomás aqui remete ao texto de Agostinho¹⁵⁶:

Que a alma não procure enxergar-se como se estivesse ausente, mas cuide de se *discernir* [*discernere*] como presente. Nem procure se conhecer como se não se conhecesse. Basta desapegar-se do que sabe não ser ela mesma.¹⁵⁷

Não há grande dificuldade, porém, em afirmar o duplo conhecimento de si. Talvez a dificuldade apareça quando, apesar de afirmar a necessidade do ato para o conhecimento de si, afirme-se também a necessidade da luz do intelecto divino para

discernere, idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.” ST I^a, q. 87, a. 1, in c.

¹⁵⁴ Remete a ST I^a, q. 84, a. 5, que declara que a alma conhece tudo pelas espécies inteligíveis e nas noções eternas: “Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae”. (“Deste modo, é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas noções eternas, por cuja participação conhecemos tudo. De fato, a própria luz intelectual que há em nós, nada é além de uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as noções eternas”).

¹⁵⁵ “... diligens et subtilis inquisitio”. ST I^a, q. 87, a. 1, in c.

¹⁵⁶ Agostinho, entre os livros IX e XII do *De Trinitate*, alterna entre o uso dos termos *nosse* e *cogitare* para tratar do conhecimento de si. O primeiro é um conhecimento implícito, em que a alma não cessa de se conhecer. O segundo é o retorno da alma sobre si, a expressão de si por um verbo, que se faz necessário porque não há conhecimento direto e imediato da essência da alma (*quid est*), mas apenas de que ela é, está presente (*an est*). Ao segundo, corresponde a questão da existência; ao primeiro, da essência. Para mais sobre o termo, ver ANDRADE, M. P., *O autoconhecimento da alma em Tomás de Aquino*. Doutorado em Filosofia. São Paulo: PUC-SP, 2013.

¹⁵⁷ “Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet *discernere*. Nec se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum novit dignoscat”. *De trinitate* X, 9, 12. Ênfase nossa. Trad. Agustino Belmonte, p. 325.

confirmar a verdade do juízo sobre a alma, uma vez que existe a possibilidade de erro. Um dos erros, segundo Agostinho no texto citado¹⁵⁸, é considerar a alma como algo corpóreo. Nada sobre isso menciona Tomás, mas é interessante notar que, no mesmo trecho, Agostinho afirma que a alma tem a capacidade de distinguir o corpo da imagem dele, quando se pensa – daí viria a possibilidade de confusão, tomando o corpóreo conhecido pela alma por sua própria natureza. Esse mesmo *discernimento*, para Tomás, caberia ao intelecto agente, a quem cabe também ajuizar sobre a natureza da alma.

Encontramos aqui mais uma questão. Se Tomás fala que o intelecto humano é potencial – e supomos que fale do intelecto possível – que papel assume o intelecto agente no conhecimento de si? Se há um intelecto agente em cada alma, o conhecimento de si da alma não deveria também inclui-lo? E se a verdade sobre a natureza da alma é dada pela participação na luz incriada, então o intelecto agente, que é conhecido na alma, é ao mesmo tempo conhecido e cognoscente? Tomás, porém, não trata dessas questões. O conhecimento de si permanece sendo o conhecimento do intelecto possível.

Passemos às respostas aos argumentos da questão. Temos, no primeiro:

Ao primeiro argumento, portanto, cumpre dizer que a mente conhece a si mesma por si mesma [*mens seipsam per seipsam novit*], porque chega finalmente ao conhecimento de si mesma, embora pelo seu ato; de fato, é ela própria que é conhecida pois ela própria ama a si mesma, como se acrescenta no mesmo lugar. Com efeito, algo pode ser dito conhecido por si [*per se notum*] de dois modos: ou porque chega-se ao conhecimento dele, por meio de nada de outro, assim como os primeiros princípios são ditos conhecidos por si; ou porque não são cognoscíveis por acidente, assim como a cor é visível por si, a substância, porém, por acidente.¹⁵⁹

Tomás apenas cita os dois modos sem desenvolvê-los, e não explicita o que seria “*per se notum*”¹⁶⁰. No entanto, porque afirma que a mente se conhece por seu ato, que é um acidente, infere-se que o conhecimento de si seja o segundo caso.

¹⁵⁸ Cf. *De Trinitate* X, 6, 8.

¹⁵⁹ “Ad primum ergo dicendum quod mens seipsam per seipsam novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum, ipsa enim est quae cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur. Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter, vel quia per nihil aliud in eius notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.” ST I^a, q. 87, a. 1, ad 1. A substância é visível por acidente, por exemplo, quando se conhece este cavalo (substância) na cor branca (acidente).

¹⁶⁰ Sobre o tema, ver DOUGHERTY, M. V., “Thomas Aquinas on the Manifold Senses of Self-Evidence”, *The Review of Metaphysics*, Washington, 2006, v. 59, n. 3, p. 604.

Os outros dois argumentos já expostos evocam a intelectualidade e a imaterialidade do intelecto. O corpo da resposta responde suficientemente a eles, e é complementado pela resposta ao primeiro argumento – que afirma que a essência do anjo, diferentemente da essência do intelecto, tem atividade de intelecto e de inteligido – e pela resposta ao terceiro argumento – que interpreta a frase aristotélica como referida à imaterialidade da semelhança do extramental conhecido. É o que vemos em:

Ao segundo, cumpre dizer que a essência do anjo é como um ato no gênero dos inteligíveis; por isso, porta-se tanto como intelecto quanto como inteligido. Donde, o anjo apreender sua essência por si mesmo. Não, porém, o intelecto humano que, ou está inteiramente em potência a respeito dos inteligíveis, como o intelecto possível, ou é ato dos inteligíveis que são abstraídos das fantasias, como o intelecto agente.¹⁶¹

E, no terceiro argumento, temos:

Ao terceiro, cumpre dizer que este dito do Filósofo é verdadeiro universalmente em todo intelecto. De fato, assim como o sentido em ato é o sensível por causa da semelhança do sensível, que é a forma do sentido em ato, assim também o intelecto em ato é o inteligido em ato por causa da semelhança da coisa inteligida, que é a forma do intelecto em ato. Por isso, o intelecto que se torna em ato pela espécie da coisa inteligida, é inteligido pela mesma espécie, assim como pela sua forma. É o mesmo dizer que “no que é sem matéria, o intelecto é o mesmo que o inteligido”, como dizer que “no que é inteligido em ato, o intelecto é o mesmo que o que é inteligido”, pois algo é inteligido em ato pelo fato de que é sem matéria. Ora, há nisto uma diferença, pois as essências de alguns são sem matéria, como as substâncias separadas, que chamamos de anjos, cada uma das quais tanto é inteligida como inteligente; mas, há certas coisas cujas essências não são sem matéria, mas apenas as semelhanças delas abstraídas. Donde, o Comentador também dizer no livro III *Sobre a alma* que a proposição aduzida não é dotada de verdade senão nas substâncias separadas; com efeito, verifica-se, de um certo modo, nelas o que não se verifica nas demais, como foi dito.¹⁶²

¹⁶¹ “Ad secundum dicendum quod essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium, et ideo se habet et ut intellectus, et ut intellectum. Unde angelus suam essentiam per seipsum apprehendit. Non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatis, sicut intellectus agens.” ST I^a, q. 87, a. 1, ad 2.

¹⁶² “Ad tertium dicendum quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile, propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eandem speciem intelligitur, sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod in his quae sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur, per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia. Sed in hoc est differentia, quia quorundam essentiae sunt sine materia, sicut substantiae separatae quas angelos dicimus, quarum unaquaeque et est intellecta et est intelligens, sed quaedam res sunt quarum essentiae non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractae. Unde et Commentator dicit, in III *de Anima*, quod propositio inducta non habet

Nessa passagem, Tomás mostra que o conhecimento de si por essência não procede do fato de que haja identidade entre o cognoscente e o conhecido.

A proposição “no que é sem matéria, o intelecto é o mesmo que o que é inteligido” pode ser entendida de dois modos. A primeira diz respeito ao que conhece: se há um cognoscente que é, por natureza, imaterial, então esse cognoscente, também *enquanto* cognoscente, é o conhecido, isto é, identifica-se com o conhecido. É o caso dos anjos, que, pela argumentação precedente, sabe-se que o conhecimento de si é por essência.

Para que o intelecto possa conhecer algo, é necessário que a forma da coisa conhecida esteja nele imaterialmente. Logo, as semelhanças abstraídas, por serem imateriais, informam o intelecto que conhece. Então, se pode afirmar que “no que é inteligido em ato, o intelecto é o mesmo que o que é inteligido”. Esse é o segundo modo.

A união do cognoscente com o conhecido é uma determinação intencional da forma.¹⁶³ A causa da identidade intelecto-inteligido é a semelhança da coisa inteligida, que, por sua vez, é a própria forma do intelecto em ato, isto é, sua determinação, e causa da atualização do intelecto possível.

Uma objeção que se pode fazer à resposta a esse argumento é que, se se trata do conhecimento de algo que *já* é imaterial por natureza – diferentemente da forma do sensível extramental, que exige abstração –, e que, portanto, já é idêntico ao cognoscente no conhecimento de si, por que não se poderia inteligir por essência? A resposta ao argumento não o esclarece. Parece-nos que há aqui um limite: o que se conhece do próprio intelecto é apenas a sua atividade, que o manifesta a si mesmo, ainda que sem distinção de natureza. O intelecto, mesmo presente a si mesmo em todo ato de conhecimento, permanece velado.

veritatem nisi in substantiis separatis, verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est.” ST I^a, q. 87, a. 1, ad 3.

¹⁶³ “Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis”. “Pois sentir ou conhecer em ato alguma coisa é consequência de que nosso intelecto ou nosso sentido está atualmente informado pela espécie sensível ou inteligível”. ST I^a, q. 14, a. 2, in c.

b) Dificuldades interpretativas

Essa dificuldade foi posta por alguns comentadores em termos de imediatez. Em outras palavras: a alma é *imediatamente* conhecida pelo intelecto, mesmo que seja necessária a espécie para torná-lo em ato? Outra dificuldade levantada é que não está claro o que o intelecto conhece de si mesmo quando é informado pela espécie de um ente sensível: conhece-se como cognoscente, de modo geral, ou como cognoscente da forma desse ente?¹⁶⁴

Putallaz¹⁶⁵, partindo da influência do neoplatonismo no pensamento agostiniano, que teria legado a noção de interioridade, afirma que o conhecimento de si é imediato. Para ele, o ponto de partida do conhecimento de si é a “*cognitio habitualis*”, que é uma relação ontológica de si para si, atualizada mediante o ato direto e intencional.¹⁶⁶ Haveria imediatez no próprio ato, ao que Putallaz chama de “consciência de si pelo ato”, condicionada e experimental¹⁶⁷: as condições são a atualização pela espécie e a presença da mente a si mesma. A espécie, portanto, não seria uma *mediadora* do conhecimento de si.

Pasnau¹⁶⁸ também se dedica ao papel da espécie inteligível: para ele, a espécie é um “intermediário transparente”, que atualiza o intelecto, mas não é normalmente um objeto de nossa atenção. Pasnau afirma haver uma “elevação cognitiva” (“*cognitive ascent*”)¹⁶⁹: a passagem de pensar sobre algo para a “reflexão”, isto é, pensar que estou pensando este algo. Para isso, utiliza-se de um curioso exemplo: o do pensamento sobre um queijo estragado. Segundo ele, o pensamento sobre um mesmo objeto (o queijo estragado) poderia ter três conteúdos:

- (1) O queijo está estragado.
- (2) Estou pensando que o queijo está estragado.

¹⁶⁴ As duas dificuldades, quando expostas pelos comentadores contemporâneos, acabam por desviar-se do texto de Tomás e tornam-se pauta do debate entre realistas diretos e representacionistas.

¹⁶⁵ Cf. PUTALLAZ, 1991, p. 14-18.

¹⁶⁶ Cf. PUTALLAZ, 1991, p. 130.

¹⁶⁷ “conscience de soi par l'acte” (PUTALLAZ, 1991, p. 92). Cf. também p. 106-107.

¹⁶⁸ Cf. PASNAU, 2004, 330-360.

¹⁶⁹ Cf. PASNAU, 2004, p. 345.

(3) Eu comprei esse queijo duas semanas atrás.

O pensamento (3) possui um novo conteúdo a partir de (1). No entanto, (1) e (2), para Pasnau, são o mesmo conteúdo, com dois objetos de atenção diferentes. Isso geraria, para ele, um paradoxo¹⁷⁰: pensar: “Estou pensando que o queijo está estragado” não pode ser verdadeiro, pois não se pode pensar em duas coisas ao mesmo tempo. Em realidade, um pensamento sucederia o outro: “O queijo está estragado” e “Pensei que o queijo está estragado”. Uma possibilidade seria afirmar que se *sabe* que se pensa que o queijo estragou; no entanto, esse conhecimento precisaria ser uma disposição (e não um conhecimento atual), o que também não é possível. A alternativa que resta seria pensar, sucessivamente, sobre algo que já se passou, isto é, que acaba de acontecer.

Pasnau busca algum modo de salvar o princípio de que a atenção não pode se direcionar a dois pontos concomitantemente. Para isso, seria preciso que o conhecimento da espécie fosse indireto, bem como o conhecimento de si.

Cory critica essa visão de Pasnau¹⁷¹. Para ela, pode-se compreender o que é “conhecer-se pelo ato” de modos distintos. Por exemplo, pode-se compreender que não tenho acesso direto a mim mesmo, ou que percebo meus atos e infiro minha existência a partir deles, ou que se trata de um modo de ver as coisas externas (isto é, com o “eu” implicado). Nessas interpretações, o extramental serve como um intermediário que reflete o pensante. Mas isso torna impossível explicar o conhecimento em primeira pessoa, e por isso seria indiferente dizer “o queijo está estragado” e “estou pensando que o queijo está estragado”: são duas formas de ver o mesmo.

A imediatez defendida por Cory seria aquela em que a espécie facilita a cognição, sem se interpor de nenhum modo entre o intelecto e o conhecido. Para Tomás, como entende Cory, agente e ato constituem uma só coisa: o agente agindo, pois trata-se de uma substância e seus acidentes. Assim, perceber um ato é necessariamente perceber o agente diretamente em si mesmo. O fato de que a alma se conheça pelo seu ato não a torna inacessível a si mesmo, apenas destaca a condição para o conhecimento de si.

Para defender o conhecimento direto de si, Cory reúne¹⁷² três grupos de textos que fazem referência ao conhecimento de si como uma “experiência” (ST I^a, q. 76, a. 1,

¹⁷⁰ Cf. PASNAU, 2004, p. 346-347.

¹⁷¹ Cf. CORY, 2013, p. 97.

¹⁷² Cf. CORY, 2013, p. 206.

por exemplo, usa o termo “*experiri*”); que sugerem a percepção direta do agente agindo (com o uso de “*percipit*”) e que fazem referência a atos percebidos como próprios: não é apenas a percepção de um ato, mas a percepção do “meu ato”, em textos em primeira pessoa.

Devido a essa imediatez, muitos autores – Cory inclusive – insistiram em chamar o conhecimento de si da alma de “intuitivo”. Vale ressaltar que a noção de “intuição” é alheia ao léxico de Tomás sobre o tema, que em nenhum momento o emprega. Por isso, se poderia dizer que “eu intuo (conheço imediatamente) que ajo”, mas não sei ainda o que é o intelecto. A isso, Cory dá o nome de “opacidade”, que nunca é totalmente superada, já que não se pode atualizar completamente toda a potência intelectual. Cory vai ainda mais além, e afirma que se trata do início da discussão sobre a subjetividade¹⁷³: conhecer a mim mesmo pelo meu ato é conhecer a mim mesmo em ato, isto é, me conhecer.

Mas, reforçamos, em Tomás não há relevante discussão sobre o conhecimento do “eu” enquanto “eu”. Quando se refere ao “eu” que conhece, parece mais destacar que é um *singular* que conhece, em oposição ao conhecimento universal.

2.3. O conhecimento dos hábitos da alma

a) Visão geral do artigo

A alma se conhece não por sua essência, mas por seu ato, que torna sua existência manifesta ao intelecto. Na alma, parte substancial do composto humano, inerem as potências responsáveis pelas operações intelectivas, e, nelas, inerem os hábitos, que são o tema deste artigo. Tomás se pergunta se o nosso intelecto conhece os hábitos da alma pela essência deles (*Utrum intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum*)¹⁷⁴. O segundo artigo da questão 87 apresenta uma estrutura paralela à do primeiro: pergunta-se se os hábitos seriam conhecidos por sua essência, proposta refutada devido à consideração de sua atualidade.

Os argumentos iniciais apresentam uma lógica ascendente: iniciam-se com um exemplo particular, passam à presença dos hábitos e terminam na comparação com as espécies inteligíveis. Parece-nos que o sentido pode ser expresso do seguinte modo: (i)

¹⁷³ Cf. CORY, 2013, p. 113.

¹⁷⁴ Discussão presente também em *In Sent.*, III, dist. 23, q. 1, a. 2; *De veritate*, q. 10, a. 9; *Quodlib.* VIII, q. 2, a. 2.

“há algum hábito a conhecer?”, (ii) “se há hábitos, como é sua presença na alma, para que sejam conhecidos?” e (iii) “o modo de sua presença no intelecto tem incidência sobre seu conhecimento?”. O (i) remete à experiência que se tem dos hábitos; o (ii) remete à sua existência e o (iii) à sua natureza.

O primeiro argumento traz à consideração o exemplo da fé, em referência ao livro XIII de *De Trinitate*: “A fé não é vista [...] como é vista a alma de um outro ente humano, a partir dos movimentos do corpo, mas uma ciência certíssima a apreende e a consciência a proclama”¹⁷⁵.

Outros exemplos poderiam ter sido empregados neste argumento: Tomás poderia ter se referido ao hábito da gramática, por exemplo, que tem manifestações patentes e diretas: aquele que o possui, o demonstra em sua expressão verbal. Também poderiam ter sido empregados outros exemplos: o hábito da justiça, o hábito da fortaleza, ou qualquer outra virtude.

Mas Tomás escolhe a virtude da *fé*. Essa escolha poderia apenas aludir ao fato de que Tomás é um teólogo, escrevendo a outros crentes. No entanto, pensamos que enfatize também outro dado. É conhecida a influência de Aristóteles na compreensão de Tomás a respeito dos hábitos: são, entre as dez categorias, uma *qualidade*. Mas Tomás afirmará que são também princípio de operações, tal como propõe Agostinho. Ora, a menção à fé, veiculada pela citação de Agostinho, parece já anunciar e significar a ligação de Tomás, nessa matéria, não apenas à tradição aristotélica, mas também à tradição agostiniana.

Há hábitos, e estes são manifestos pelo seu ato. A resposta particulariza a argumentação geral do artigo: “[a fé] é percebida mesmo por aquele em quem está, pelo ato interior do coração. Com efeito, ninguém sabe que tem fé, senão pelo fato de que *percebe que crê*”¹⁷⁶. “Perceber que crê” é conhecer o hábito por seu ato.

O segundo argumento responde à questão da presença dos hábitos na alma:

Além disso, as coisas materiais que estão fora da alma são conhecidas pelo fato de que as semelhanças delas estão presencialmente na alma;

¹⁷⁵ “[...] Non sic videtur fides [...] sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia. ST I^a, q. 87, a. 2, arg. 1.

¹⁷⁶ “percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quod se credere percipit.” ST I^a, q. 87, a. 2, ad 2, grifo nosso.

por isso são ditas serem conhecidas pelas suas semelhanças. Ora, os hábitos da alma estão na alma presencialmente pela sua essência.¹⁷⁷

O argumento parte do que é conhecido pelo intelecto. As coisas que estão *fora* da alma são conhecidas por algo que está *dentro* dela: as semelhanças. Os hábitos, também passíveis de conhecimento, já estão “dentro” na alma. Portanto, nada mais natural senão afirmar que seu conhecimento seja por essência.

Um texto mais antigo de Tomás pode nos ajudar a entender o que é conhecer por essência. Em *De veritate*, 10, 8, afirma-se que

Deve-se dizer que, quando se pergunta se algo se conhece por sua essência, tal questão pode ser entendida de dois modos. De um, de sorte que o que se diz, por essência, se refira à própria coisa conhecida, de modo que se entenda que se conhece por essência aquilo cuja essência se conhece; não, porém, aquilo, cuja essência não se conhece, mas alguns acidentes dele. De outro modo, quando se refere àquilo em que se conhece; de sorte que assim se entenda que se conhece algo por sua essência, porque a mesma essência é aquilo em que se conhece. E deste modo presentemente se pergunta se a alma se entende por sua essência.¹⁷⁸

O texto diferencia duas acepções do conhecimento por essência: “aquilo cuja essência se conhece” e “aquilo em que se conhece”. Tanto este texto quanto o texto da *Suma* não se referem ao conhecimento da essência (da alma e dos hábitos), isto é, ao conhecimento quididativo, mas ao conhecimento da alma e dos hábitos *na* essência, *a partir* da essência. Este modo de conhecimento não é possível em nenhum dos dois casos.

Estar presentemente na alma não lhe confere o conhecimento por essência. As semelhanças também estão *presentes* na alma, mas não são conhecidas por sua essência. Aliás, não são “o que” o intelecto conhece, mas se referem a *outro*. São o “pelo que” se conhece. Por isso, a resposta ao argumento:

¹⁷⁷ “Praeterea, res materiales, quae sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt praesentialiter in anima; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animae praesentialiter per suam essentiam sunt in anima.” ST I^a, q. 87, a. 2, arg. 2.

¹⁷⁸ “Dicendum, quod cum quaeritur utrum aliquid per essentiam suam cognoscatur, quaestio ista dupliciter potest intelligi. Uno modo ut hoc quod dicitur, per essentiam, referatur ad ipsam rem cognitam, ut illud intelligatur per essentiam cognosci cuius essentia cognoscitur; illud autem non, cuius essentia non cognoscitur, sed accidentia quaedam eius. Alio modo ut referatur ad id quo aliquid cognoscitur; ut sic intelligatur aliquid per suam essentiam cognosci, quia ipsa essentia est quo cognoscitur. Et hoc modo ad praesens quaeritur, utrum anima per suam essentiam intelligat se.” *De veritate*, 10, 8, in c. AQUINO, Tomás de. *Questões Discutidas sobre a Verdade: Questão X – Sobre a mente*. Trad. de M. J. O. Camello. Uberlândia: EDUFU, 2012.

os hábitos estão presentes no nosso intelecto, não como objetos do intelecto (pois o objeto de nosso intelecto, de acordo com o estado da presente vida, é a natureza da coisa material [...]); mas estão presentes no intelecto como o pelo que o intelecto entende.¹⁷⁹

É interessante notar que, mesmo que os hábitos fossem objetos do intelecto, ainda assim não seriam conhecidos por sua essência, pois também estes não são conhecidos desse modo pelo intelecto humano. Além disso, a própria presença de algo (no caso, o hábito) a outro (o intelecto) pode ser uma presença não “apercebida” até que seja posta em ato. Assim se dá com a alma e, portanto, também com os hábitos.¹⁸⁰ Necessariamente, o conhecimento por essência só se dá naquele que é sempre em ato, mas o hábito, intermediário entre a potência e o ato, não é sempre em ato.

Essa discussão nos leva ao terceiro argumento, que enuncia o seguinte: “aquilo por quê cada um é tal, também ele o é mais ainda”¹⁸¹. Ora, as outras coisas são conhecidas pela alma por causa dos hábitos e das espécies inteligíveis. Logo, estes são mais conhecidos por si mesmos pela alma”¹⁸². De fato, como dissemos acima, o intelecto conhece seu objeto próprio pelas espécies e pelos hábitos. Se é assim, *parece* que há mais atualidade nas espécies e hábitos do que na potência cognoscitiva. Sabemos que a potência intelectual não é conhecida por si mesma por essência, porque não é sempre em ato. Se ela necessita de outro para conhecer em ato, isto é, se necessita das espécies e dos hábitos, então *aparentemente* estes teriam mais atualidade que aquela e, portanto, os hábitos poderiam ser conhecidos por sua essência.

¹⁷⁹ “habitus sunt praesentes in intellectu nostro, non sicut obiecta intellectus (quia obiectum intellectus nostri, secundum statum praesentis vitae, est natura rei materialis [...]); sed sunt praesentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit.” ST I^a, q. 87, a. 2, ad 2.

¹⁸⁰ “Habits by their very nature are in the mind and thus present to it ontologically, just as the soul is always present to itself. [...] There is no actual knowledge of a habit by its essence, however, as that would mean that the sheer spiritual presence of the habit would render the subject conscious of it.” [“Hábitos por sua própria natureza estão na mente e por isso ontologicamente presentes a ela, isso como a alma é sempre presente a si mesma. [...] Não há conhecimento atual do hábito por sua essência, pois isso significaria que a pura presença espiritual do hábito faria o sujeito consciente dela.”] (LAMBERT, 2007, p. 300)

¹⁸¹ ARISTÓTELES, *Poster.*, I, 2, 72 a 29-32.

¹⁸² “*propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed res aliae cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.*” ST I^a, q. 87, a. 2, arg. 3.

A solução é, afinal, absurda, pois hábitos e espécies *inerem* na potência intelectual e, portanto, não poderiam ter mais atualidade que ela. Tomás explica, na resposta ao argumento, que essa procedência se dá em coisas de mesma ordem, como um mesmo gênero de causas¹⁸³:

se considerarmos, dois, dos quais ambos estão por si na ordem dos objetos de conhecimento, aquilo por quê o outro é conhecido, será mais conhecido, assim como os princípios em relação às conclusões. Ora, o hábito não é da ordem dos objetos, na medida em que é hábito; nem por causa do hábito algo é conhecido como por causa de um objeto conhecido, mas como por causa de uma disposição ou forma pela qual o cognoscente conhece.¹⁸⁴

Não há termo de comparação entre os hábitos e as coisas extramentais conhecidas, portanto, o argumento não se aplica. O hábito é uma *disposição* pela qual o intelecto conhece. Diferentemente da espécie, que atualiza o intelecto e o orienta ao conhecimento de uma coisa extramental, o hábito é um modo de ser do intelecto.¹⁸⁵

Será preciso, portanto, voltar-se à natureza dos hábitos a fim de eduzir seu conhecimento. Temos que os hábitos estão presentes no intelecto, são intermediários e são considerados disposições. Em palavras do *sed contra*:

¹⁸³ Exemplo dado por Tomás, em caso de ordens diferentes: “Se dizemos, por exemplo, que a saúde é por causa da medicina, não se segue daí que a medicina seja mais desejável que a saúde. A saúde está na ordem dos fins, e a medicina, na ordem das causas eficientes.” (“ut si dicatur quod sanitas est propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis, quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium.”) ST I^a, q. 87, a. 2, ad 3.

¹⁸⁴ “si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine obiectorum cognitionis; illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine obiectorum, in quantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur sicut propter obiectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam quo cognoscens cognoscit [...]” ST I^a, q. 87, a. 2, ad 3.

¹⁸⁵ Veja-se, por exemplo, CORY, 2013, p. 213: “[...] Pelo contrário, a espécie é uma qualidade que ‘especifica’ o intelecto, provendo-o e ordenando-o para a consideração de uma certa essência (digamos, de triangularidade). Essa especificação é apenas uma condição necessária para a operação do intelecto, que é o ato de usar a espécie para considerá-lo. Como qualquer hábito, então, o conhecimento habitual é um modo de ser do intelecto (uma ‘primeira perfeição’ ou qualidade), enquanto pensar é algo que o intelecto faz (uma ‘segunda perfeição’ ou operação).” [“But for Aquinas, the object’s intentional presence via the species does not entail a quasi-thinking. Instead, the species is a quality that “specifies” the intellect, equipping it for and ordering it toward consideration of a certain essence (say, triangularity). This specification is only a necessary condition for the intellect’s operation, which is the act of using the species to consider that object. Like any other habit, then, habitual cognition is a way that the intellect is (a ‘first perfection’ or quality), whereas thinking is something that the intellect does (a ‘second perfection’ or operation).”]

[...] os hábitos são os princípios dos atos assim como também as potências. Ora, como se diz no livro II *Sobre a alma*¹⁸⁶, “os atos e as operações são anteriores às potências de acordo com a noção”. Logo, pela mesma razão, são anteriores aos hábitos. Deste modo, os hábitos são conhecidos pelos atos, como também as potências.¹⁸⁷

Hábitos e potências são princípios dos atos, porém, de modos diferentes. Ambos são chamados “princípios intrínsecos dos atos humanos”¹⁸⁸, porém a potência permite *agir* ou *não* segundo a operação própria, ao passo que o hábito permite agir *bem* ou *mal* segundo essa operação.

A resposta do artigo segue a mesma estrutura do artigo anterior:

Em resposta cumpre dizer que o hábito é de um certo modo intermediário entre a pura potência e o ato puro. Ora, já foi dito que nada é conhecido senão na medida em que é em ato. Assim, portanto, na medida em que o hábito é desprovido do ato perfeito, é desprovido disto, de modo a não ser cognoscível por si mesmo, mas é necessário que seja conhecido pelo seu ato; quer enquanto alguém percebe que tem o hábito, pelo fato de que percebe que produz o ato próprio do hábito; quer enquanto alguém pesquisa a natureza e a noção do hábito pela consideração do ato. De fato, o primeiro conhecimento do hábito se dá pela própria presença do hábito, pois, pelo fato mesmo de estar presente, causa o ato, no que é imediatamente percebido. Mas o segundo conhecimento do hábito se dá por uma pesquisa cuidadosa, como foi dito acima sobre a mente.¹⁸⁹

O “princípio de atualidade”¹⁹⁰, se assim podemos dizer, rege a solução: apenas o que é em ato pode ser conhecido por si mesmo por sua essência. Como “o hábito é de

¹⁸⁶ Cf. *De anima*, III, 4, 415 a 16-22.

¹⁸⁷ “habitus sunt principia actuum, sicut et potentiae. Sed sicut dicitur II *de Anima*, *priores potentiis, secundum rationem, actus et operationes sunt*. Ergo eadem ratione sunt priores habitibus. Et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiae.”. ST I^a, q. 87, a. 2, sed contra.

¹⁸⁸ Cf. ST I^a II^a, q. 49, intro.

¹⁸⁹ “Respondeo dicendum quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Iam autem dictum est quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut non sit per seipsum cognoscibilis, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur: sive dum aliquis percipit se habere habitum, per hoc quod percipit se producere actum proprium habitus; sive dum aliquis inquirat naturam et rationem habitus, ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus, quia ex hoc ipso quod est praesens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente.” ST I^a, q. 87, a. 2, in c.

¹⁹⁰ Isto é, a afirmação de que algo é mais cognoscível quanto mais está em ato. A partir dessa noção temos que apenas o cognoscente em ato por natureza pode se conhecer por essência.

certo modo intermediário entre a pura potência e o ato puro”¹⁹¹, não pode ser conhecido por si mesmo: “na medida em que o hábito é desprovido do ato perfeito, é desprovido disto, de modo a não ser cognoscível por si mesmo, mas é necessário que seja conhecido pelo seu ato”¹⁹². A primeira parte da resposta espelha a resposta dada ao artigo 1, com a conclusão de que os hábitos, como a potência que lhes serve de sujeito, são conhecidos por seus atos: alguém conhece que tem o hábito da prudência quando realiza atos prudentes, por exemplo. Este é o conhecimento da existência, isto é, a verificação de que *há* hábitos na alma. O conhecimento da natureza dos hábitos, por sua vez, requer uma “pesquisa diligente”, que se dá também *a partir* dos atos.

O segundo momento da resposta é a exposição dos dois modos de ser conhecido pelo ato: de modo particular, obtido pela própria presença do hábito, pois “por sua presença causa o ato, no qual é imediatamente percebido”¹⁹³, e de modo universal, obtido por uma busca aplicada. Ao primeiro corresponde o caso de “quando alguém percebe que possui um hábito porque percebe que produz o ato próprio desse hábito”¹⁹⁴ e ao segundo, o de “quando alguém busca a natureza e a razão do hábito considerando o ato”¹⁹⁵.

Por esta resposta, vemos que a presença do hábito na alma não é causa próxima de seu conhecimento. A causa próxima são os atos que derivam do hábito. A presença é causa intermediária e condição indispensável de conhecimento.

¹⁹¹ “habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum”. Não se deve considerar a hábito como um “ato incompleto”. Como explica Cory, “Para Aquino, no entanto, não há graus de operação: ou o intelecto está pensando em algo, ou não está. Na verdade, hábitos e operações são modos distintos de preencher as formas nas distintas categorias, isto é, os hábitos são acidentes na categoria da qualidade, que orienta um sujeito à sua operação própria, que é um acidente na categoria da ação”. [“For Aquinas, however, there are no degrees of operation; the intellect is either thinking about something, or it is not. In fact, habits and operations are distinct kinds of accidental forms occupying distinct categories: i.e., habits are accidents in the category of quality that order a subject toward its proper operation, which is an accident in the category of action.”] (CORY, 2013, pp. 120-121).

¹⁹² “Sic ergo in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut non sit per se ipsum cognoscibilis, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur.” ST I^a, q. 87, a. 2, in c.

¹⁹³ “cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus, quia ex hoc ipso quod est praesens, actum causat, in quo statim percipitur.” ST I^a, q. 87, a. 2, in c.

¹⁹⁴ “sive dum aliquis percipit se habere habitum, per hoc quod percipit se producere actum proprium habitus.” ST I^a, q. 87, a. 2, in c.

¹⁹⁵ “sive dum aliquis inquit naturam et rationem habitus, ex consideratione actus.” ST I^a, q. 87, a. 2, in c.

O artigo da *Suma*, comparado a outros textos que tratam do mesmo tema¹⁹⁶, é notoriamente mais conciso, mas apresenta paralelos. O artigo do *De Veritate*, assim como o da *Suma*, indica dois tipos de conhecimento dos hábitos: o de sua natureza e o de sua existência. O da natureza só é dado por uma pesquisa diligente; o da existência, porém, se dá pela presença do hábito, que por sua vez se dá pela percepção do ato próprio desse mesmo hábito.

Note-se que o primeiro conhecimento dos hábitos se dá de forma individual: a existência *deste* hábito é conhecida em minha alma. Qual seria o proveito de conhecê-lo? Sem que Tomás o explicita, inferimos que haja uma implicação desse conhecimento sobre o conhecimento de si como um indivíduo que possui em si determinados hábitos – conhecimento que, no campo das virtudes, é bastante valioso. Tomás, porém, não o explica. Aparentemente, também não o fazem os comentadores contemporâneos. Estes pouco trabalham o artigo 2 e, quando o fazem, o utilizam principalmente como parte do repertório para tratar do conhecimento habitual de si, como veremos.

b) A natureza dos hábitos

No esquema geral da *Suma de Teologia*, a investigação sobre os hábitos entra principalmente na Primeira Parte da Segunda Parte, redigida apenas posteriormente, em que se abordam as virtudes.¹⁹⁷

O que são, então, os *hábitos*? A palavra latina *habitus*, cujo equivalente grego é *hexis*, provém de *habere* (literalmente, “ter”). Sua acepção nas obras escolásticas difere daquela compreendida por nós atualmente: não se trata de mera repetição “mecânica” de ações incorporadas por uma pessoa, mas de uma *disposição* para o ato¹⁹⁸ que, por sua vez, pode ser bom ou mau. Em outros textos, dirá Tomás que o hábito não é outra coisa senão a habilidade para o ato.

¹⁹⁶ Cf. *De Veritate*, 10, 9 e *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2.

¹⁹⁷ Para Austin, na *Suma de Teologia*, a abordagem sobre os hábitos é causal. Na Primeira Parte da Segunda, a causa formal aparece na q. 49, a. 1 e 2; a material, na q. 50; a eficiente, nas qq. 51 e 53; e a final, na q. 49, a. 3 e 4. Cf. AUSTIN, N., *Aquinas on Virtue: A Causal Reading*. Washington: Georgetown University Press, 2017, p. 28.

¹⁹⁸ “habitus sunt dispositiones quaedam alicuius in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem vel finem naturae.” ST I^a II^{ae}, q. 54, a. 2, in c. Em outros textos, dirá Tomás que o hábito não é outra coisa senão a habilidade para o ato. Cf. *In III Sent.*, dist. 31, q. 2, a. 4, in c.

A noção de “hábito” foi recebida por Tomás de fonte aristotélica e agostiniana¹⁹⁹. O hábito, enquanto princípio de operações, aproxima-se mais da raiz agostiniana do que da aristotélica. Convém destacar que o próprio Agostinho não utilizava o termo *habitus* para designar essas disposições da alma, mas principalmente *consuetudo*²⁰⁰. O termo *habitus* para o Bispo de Hipona teria um sentido mais genérico do que para Tomás.²⁰¹ Em todo caso, na obra de Tomás, a concepção de *habitus* se aproxima à de *consuetudo* em sua natureza, por indicar uma ordenação ao ato²⁰².

Enquanto qualidade²⁰³, nas categorias aristotélicas, o hábito é “a disposição pela qual a coisa disposta se dispõe bem ou mal ou em si mesma ou a outro”²⁰⁴, e, portanto, uma qualidade *operativa*. A disposição é uma determinação em ordem à natureza, como se vê em: “o modo e a determinação do sujeito em ordem à natureza da coisa, corresponde à primeira espécie de qualidade, que é o hábito e a disposição”²⁰⁵.

Quando Tomás afirma que o hábito é “um intermediário entre a potência e o ato”, não quer significar que ele fique “no meio do caminho” entre uma e outra. Podemos

¹⁹⁹ Cf. ST I^a II^{ae}, q. 49, a. 1, arg. 1. Neste artigo, citam-se textos de um e de outro, por exemplo, as 83 *Questões Diversas* de Agostinho, e o livro das *Categorias* de Aristóteles.

²⁰⁰ “Augustine gave serious thought to the process of habituation, spoke of *habitus* in many of his works, but typically used the word ‘costum’ (*consuetudo*), not *habitus*.” [“Agostinho refletiu seriamente no sobre o processo de habituação, falou sobre o hábito em muitas de suas obras, mas normalmente usou a palavra ‘costume’ (*consuetudo*), não *habitus*.”] (Cf. POPE, S. J., *The Ethics in Aquinas*. Washington: Georgetown University Press, 2002, p. 117)

²⁰¹ “O termo traduz o latim *consuetudo*, e não deve ser confundido com o termo *habitus*, que possui, no mais das vezes, o sentido de disposição, costume ou modo de viver (cf. *Conf.* V, V, 9; VI, IV, 5; *De civ. Dei* XI, X, 2; XVIII, XXXVI; XIX, I, 3; *De Trin.* III, I, 1). Assim, *habitus* designa um termo genérico, e não possui o sentido operacional que *consuetudo* designa. A tradução de *consuetudo* por hábito segue esse sentido específico do termo em Agostinho [...]. Não deve ser confundido, também, com o uso feito por Aristóteles do termo *ethos* (ἔθος), entendido como hábito ou costume, e que se refere à tese de que a virtude moral pode ser adquirida através da prática de ações virtuosas, ou seja, pelo hábito (cf. *Ética Nicomaquéia* 1103a17).” (COSTA, D. R., “A relação entre *consuetudo* e *voluntas* no Livro VIII das Confissões de Agostinho, ou, da possibilidade de um hábito”, *Contextura*, Belo Horizonte, 2020, n. 15, p. 15)

²⁰² Cf. ST I^a II^{ae}, q. 54, a. 2, in c.

²⁰³ Cf. *In I Sent.*, dist. 17, q. 2, a. 1, ad 5; d. 23, q. 1, a. 1, c; *In II Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 2, ad 3; *SCG I*, c. 56, n. 7; ST I^a-II^{ae}, q. 49, a. 1, in c e outros.

²⁰⁴ “*habitus dicitur dispositivo secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud.*” ST I^a II^{ae}, q. 49, a. 1, in c.

²⁰⁵ “*modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitu et dispositio.*” ST I^a II^{ae}, q. 49, a. 1, in c.

dizer que, enquanto qualidade, é ato primeiro; enquanto princípio de operações, é ato segundo. E por isso Tomás afirma que o hábito é também “certo ato”:

O hábito é um certo ato, enquanto é qualidade (pois a qualidade é certa forma e toda forma é ato), e segundo isso pode ser princípio de operação, mas está em potência com respeito à operação: portanto, o hábito se chama ato primeiro e a operação ato segundo [...].²⁰⁶

Ora, as potências também são princípios de operações. Qual a diferença entre elas e os hábitos? A diferença consiste no fato de que as potências permitem que *haja* operações, pois por elas *podemos ou não* fazer algo; pelos hábitos, podemos fazer aquilo *bem ou mal*.

o hábito se distingue da potência no que por ela somos capazes de fazer algo, mas pelo hábito não nos tornamos capazes ou incapazes de fazer algo, mas hábeis ou inábeis para isso que podemos fazer bem ou mal. Assim, pelo hábito nem se nos dá nem se nos retira algum poder, mas adquirimos isso pelo hábito: o que fazamos algo bem ou mal.²⁰⁷

A potência intelectual permite que uma criança possa ser alfabetizada, por exemplo. Ao nascer, o contato com textos e a explicitação dos sons representados geram nela o hábito da leitura. Ao longo dos anos, esse hábito se aperfeiçoa, até que possa ler com fluência textos complexos. Essa criança sempre teve a *capacidade* de ler, legada por sua potência intelectual; mas a *habilidade* de ler bem ou mal foi-lhe conferida pelo hábito.

Vemos, assim, que há uma similaridade entre hábito e potência, que consiste em ordenar-se ao ato. Mas o hábito só se ordena ao ato porque inere na potência; e sua ordenação se dirige àquilo que convém à natureza de seu sujeito. Nesse sentido se pode dizer que o ato é bom ou mau: na medida em que se ordena à natureza.

Ordenar-se ao ato pode convir ao hábito tanto pela razão de hábito, quanto pela razão do sujeito no qual está o hábito. [...] o hábito não implica só ordenação à natureza da coisa, mas também, por consequência, ao ato, enquanto é fim da natureza, ou conduz para o fim. [...] É manifesto que a natureza e a razão da potência é ser princípio do

²⁰⁶ “habitus est actus quidam, in quantum est qualitas, et secundum hoc potest esse principium operationis. Sed est in potentia per respectum ad operationem. Unde habitus dicitur actus primus, et operatio actus secundus”. ST I^a-II^{ae}, q. 49, a. 3, ad 1.

²⁰⁷ “Habitus autem a potentia in hoc differt quod per potentiam sumus potentes aliquid facere: per habitum autem non reddimur potentes vel impotentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus. Per habitum igitur neque datur neque tollitur nobis aliquid posse: sed hoc per habitum acquirimus, ut bene vel male aliquid agamus.” SCG, IV, c. 77, n. 4.

ato. Logo, todo hábito que é de alguma potência, enquanto seu sujeito, implica principalmente ordenação ao ato.²⁰⁸

Inagaki²⁰⁹ entende que a relação essencial do hábito com a natureza humana e seu fim é fruto da reflexão madura de Tomás sobre o tema, e aponta para o fato de que a causa dos hábitos não são apenas os atos e sua repetição, mas um princípio que, em última análise, é a própria natureza humana.

Se os hábitos se ordenam não apenas ao ato, mas à própria natureza racional do homem, podemos dizer que, de certo modo, revelam sua *racionalidade* por esses atos. E de tal modo revelam a diferença específica do homem, que autores como Sellés chegaram a problematizar se os hábitos – intelectuais, no caso – e a potência são realmente acidentais:

Contudo, se o hábito, e também a inteligência, se tomam como acidentais, como é possível dizer que a diferença do homem – o mais perfeito [nele] – seja racional? Acaso o acidente é superior à substância? [...] seguir exaustivamente o modelo categorial leva a falar das realidades espirituais por *analogia* ou comparação com as físicas. [...] Mas essa linguagem não é precisa, porque o espiritual não é físico e não deve ser explicado segundo o modo de ser do físico.²¹⁰

²⁰⁸ “habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus; et secundum rationem subiecti in quo est habitus. [...] Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturae, vel perducens ad finem. [...] Manifestum est autem quod natura et ratio potentiae est ut sit principium actus. Unde omnis habitus qui est alicuius potentiae ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum.” ST I^a II^{ae}, q. 49, a. 3, in c.

²⁰⁹ Cf. INAGAKI, B., “Habitus and natura in Aquinas” in WIPPEL, J., (ed), *Aquinas Studies in Medieval Philosophy*. Washington: Catholic University of America Press, 1987, p. 159-175. Ver, por exemplo: “Omnes virtutes [...] quae ex nostris actibus acquiruntur procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praesistentibus” [“todas as virtudes adquiridas pelos nossos atos procedem de certos princípios naturais que preexistem em nós”]. ST I^a II^{ae}, q. 63, a. 3.

²¹⁰ “Con todo, si el hábito, y también la inteligencia, se toman como acidentais, ¿cómo es posible decir que lo distintivo del hombre – lo más perfecto – sea el racional?, ¿acaso el accidente es superior a la sustancia? [...] seguir exaustivamente el modelo categorial lleva a hablar de las realidades espirituales por *analogia* o comparación con las físicas. [...] Pero este lenguaje no es preciso, porque lo espiritual no es físico y no debe ser explicado según el modo de ser de lo físico.” (SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2008, p. 52-53) O autor prossegue afirmando que “o hábito não é um acidente de qualidade nem de relação, mas uma abertura que alcança o ato de ser humano em uma faculdade da essência humana: a inteligência” (IDEM, p. 57). A rejeição às categorias vai em sentido contrário ao de Tomás de Aquino, que não apenas as emprega, como as desenvolve (cf., por exemplo, os quatro modos de qualidade expostos em ST I^a II^{ae}, q. 49, a. 3).

Sem abandonar o esquema das categorias, concedemos que o problema levantado por Sellés é consistente, ao menos em parte. Como o *intelecto* poderia ser um acidente na alma humana, se a própria natureza do homem é racional? Não deveria ele ser parte da substância humana?

Encontramos em Inagaki uma refutação coerente com a doutrina de Tomás: “se o hábito se identificasse com a própria natureza, a natureza humana seria completamente transparente para nós, o que não acontece de fato”²¹¹. De fato, se a natureza humana fosse totalmente e sem erro conhecida por nós, não haveria necessidade de uma “pesquisa diligente e sutil” sobre ela, nem sobre a alma, nem sobre os hábitos.

Em nenhum lugar Tomás identifica o hábito – intelectual ou não – com a natureza²¹² de homem. Esta é conhecida, em parte, pelo conhecimento de si da alma, como vimos no capítulo anterior. Os atos permitem que a alma se conheça, mas o que é revelado pelos atos é apenas o *an sit*, isto é, que a alma humana é, e não seu *quid sit*. Conhecer os atos que derivam dos hábitos não é conhecer a natureza da alma, nem do homem. Mas a reflexão sobre os hábitos humanos pode revelar o *quid sit*.

Seria uma inversão afirmar que a potência e os hábitos que nela têm ser fossem considerados parte da substância, apenas por participarem de sua racionalidade. Antes, a racionalidade daquelas têm razão de ser apenas na substância em que inerem. Ao problema levantado por Sellés, poderíamos dizer que não há contradição em dizer que a racionalidade seja manifestada pelos atos derivados dos hábitos intelectuais, pois isso cabe à qualidade, na medida em que está próxima à natureza:

O que Aquino quer dizer é o seguinte: como a qualidade denota o ‘como’ (*quale*) de uma coisa, e a natureza (mesma) é a primeira considerada em algo, muitas espécies de qualidade podem se ordenar segundo quão próximas ou remotas estão da natureza mesma.²¹³

Tomás, sem identificar o hábito com a natureza, em seus textos de maturidade assume a posição de que a relação com a natureza humana pertence ao próprio conceito

²¹¹ “if habitus were identified with nature itself, human nature would be completely transparent to us, which is not the case in fact.” (INAGAKI, 1987, p. 163)

²¹² A natureza é definida como o princípio de movimento ou de operações (cf. *De ente*, 1; *ST I*, q. 29, a. 1, ad 4 e outros).

²¹³ “What Aquinas means is this: since quality stands for the ‘how’ (*quale*) of a thing, and nature (itself) is the first that is considered in a thing, various species of quality can be ordered according to how close or remote they are from nature itself.” (INAGAKI, 1987, p. 167)

de hábito. É o que se vê, por exemplo, em ST I^a II^æ, q. 49, a. 3: “Convém a todo hábito, de certo modo, ser ordenado ao ato. É da noção de hábito implicar uma certa relação em ordem à natureza da coisa segundo o que convém ou o que não convém”²¹⁴.

Com isso vemos que a investigação sobre o conhecimento de si dos hábitos implica o conhecimento de si da alma, e da própria natureza humana. Por um lado, os hábitos são conhecidos em sua definição enquanto acidentes da potência intelectual, e esta, da alma. Por outro, o conhecimento dos *próprios* hábitos, isto é, o conhecimento particular dos hábitos pelos seus atos, manifesta a natureza intelectual da alma e, de certo modo, permitem conhecê-la.

c) O conhecimento habitual e a presença da alma a si mesma

Nota-se que os comentadores, de modo geral, tratam com mais frequência do chamado “conhecimento habitual” do que do conhecimento dos *hábitos* da alma; e, ao fazê-lo, perguntam-se se haveria algum *hábito* da própria alma.²¹⁵

Curiosamente, o conhecimento habitual pouco aparece na *Suma de Teologia*, apesar de figurar em seus textos de juventude²¹⁶. Na *Suma*, aparece expressamente, em breve menção, nas questões 86 e 93 da Primeira Parte. Na primeira menção, é tratado de modo geral:

No entanto, o nosso intelecto não pode conhecer em ato ou em hábito os infinitos. Não o pode em ato, pois o nosso intelecto não pode conhecer simultaneamente em ato senão o que conhece por uma espécie. Ora, o infinito não tem uma espécie; do contrário, teria noção de todo e perfeito. Por isso não pode ser inteligido senão tomando parte depois de parte [...] Assim, o infinito não poderia ser considerado em ato, a não ser que todas suas partes fossem enumeradas, o que é

²¹⁴ “Convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum. Est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit.” ST I^a II^æ, q. 49, a. 3. Também Gilson é claro sobre esse ponto: “Ce qui caractérise l’*habitus* parmi les autres espèces de la qualité, c’est qu’il est une disposition du sujet par rapport à sa propre nature; en d’autres termes, les *habitus* d’un être déterminent la manière dont il réalise sa propre définition” [“O que caracteriza o *habitus* entre as outras espécies de qualidade é que ele é uma disposição do sujeito em relação à sua própria natureza; em outras palavras, o *habitus* de um ente determina o modo pelo qual realiza sua própria definição”]. (GILSON, 1965, p. 321)

²¹⁵ Ver, por exemplo, LAMBERT, 1982, p. 1-19; PUTALLAZ, 1991, p. 93; LAMBERT, 2007, p. 141-152; CORY, 2013, p. 115-133.

²¹⁶ O conhecimento habitual é tratado principalmente em: *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5; *De veritate* 10, 8-10; ST I^a, q. 93, 7, ad 4.

impossível. Com efeito, o *conhecimento habitual* é causado em nós a partir da consideração atual [...].²¹⁷

Na questão 93, o artigo 7 discute se a imagem de Deus se encontra na alma segundo os atos. É na resposta ao quarto argumento, citando Agostinho, que Tomás diferencia um conhecimento sempre em ato, e um conhecimento habitual:

Alguns entendem isso como se houvesse na alma em ato a inteligência e o amor de si mesmo. Mas ele [Agostinho] exclui este entendimento quando acrescenta que ‘a alma não pensa sempre em si distinta daquelas coisas que não são o que ela é’²¹⁸. Assim, é patente que a alma sempre se conhece e se ama, não atualmente, mas habitualmente [*habitualiter*]. Embora também se possa dizer que, percebendo seu ato, ela conhece a si mesma toda vez que conhece alguma coisa.²¹⁹

Duas breves ocorrências apenas. É interessante notar que, ainda que Tomás mencione o conhecimento habitual entre aqueles possíveis para o conhecimento da alma, não o elenca na questão 87.

Na verdade, como bem aponta Cory²²⁰, Tomás não o inclui no escopo de nenhum texto após *De veritate* 10, 8. Na opinião dela, essa ausência é explicada pela mudança que ocorreu em Tomás no tratamento da questão na década de 1260. Até então, Tomás se perguntava principalmente se a presença de si ao cognoscente é suficiente para o autoconhecimento; depois, passou a se questionar se o intelecto enquanto cognoscente é

²¹⁷ “Actu autem vel habitu non potest cognoscere infi nita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infi nitum autem non habet unam speciem, alioquin haberet rationem totius et perfecti. Et ideo non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem [...] et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes eius numerarentur, quod est impossibile. Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione: intelligendo enim efficitur scientes [...]” ST I^a, q. 86, a. 6, in c.

²¹⁸ Cf. AGOSTINHO, *De trinitate*, XIV, c. 6.

²¹⁹ “Quod quidam sic intelligunt, quase animae adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod non semper se cogitat discretam ad his quae non sunt quod ipsa. Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamvis etiam dici possit quod, percipiendo actum suum, seipsam intelligit quandocumque aliquid intelligit.” ST I^a, q. 93, a. 7, ad 4. Para análise mais acurada do trecho e do tema, ver ANDRADE, M. P., *O autoconhecimento da alma em Tomás de Aquino*. Doutorado em Filosofia. São Paulo: PUC-SP, 2013.

²²⁰ Cf. CORY, 2013, p. 132. Para Cory, a mudança de enfoque se dá pela oposição de Tomás às teorias que ela chama de “supraconscientes”, isto é, a concepção do conhecimento de si como um conhecimento atual, não consciente, presente na própria constituição da alma. (Cf. *ibid.*, p. 26)

essencialmente inteligível. Teria mais importância, a partir desse momento, insistir na dependência dos atos para o conhecimento de si.

De qualquer modo, nos dois primeiros artigos da questão 87 Tomás tratou da presença da alma e do hábito, como princípio de conhecimento de si. Seria esse um modo de abordar o conhecimento habitual, ainda que não expressamente? É o que Putallaz propõe:

A mera presença da coisa extramental e a realização do ato intencional certamente não são suficientes para explicar a consciência de si. Pois, assim como em todo conhecimento o objeto deve necessariamente estar presente à consciência de uma maneira ou de outra, também no conhecimento de si deve necessariamente estar presente de uma certa maneira para si mesmo: é essa presença original que Tomás de Aquino chama de “conhecimento habitual” de si ou “*cognitio habitualis*”.²²¹

Ora, o conhecimento habitual identifica-se com a presença da alma? Não seria estranho tratar uma *condição* para o conhecimento de si como um conhecimento mesmo? Ou, ainda, se não se pode afirmar um hábito da alma para o conhecimento de si, como Putallaz pode afirmar um “conhecimento habitual” de si?

Parece-nos que o único modo de se tomar a afirmação de Putallaz é por analogia. O conhecimento da alma, seja ele particular ou universal, por vezes pode ser atual, mas nunca é *potencial*. Sócrates só pode conhecer a natureza de sua alma, se ela estiver habitualmente presente a si. Notemos, porém, que o conhecimento particular da alma é um tipo de conhecimento *sui generis*. Tal como o conhecimento dos hábitos (de modo geral), o conhecimento particular é possibilitado por uma presença habitual. Nele, exclui-se qualquer conhecimento quididativo da alma – que requer uma pesquisa “diligente e sutil” –, mas inclui outros aspectos: (a) que há um cognoscente, que entende atualmente; (b) que esse cognoscente já estava presente no ato intencional de conhecimento. A peculiaridade está em que a presença de si é ocasião de conhecimento *porque* está presente, mas a sua própria *natureza inteligente* é o que possibilita esse conhecimento – e não apenas esse, mas todo conhecimento. E, no momento dessa percepção, o intelecto *enquanto inteligente* está latente no conhecimento de si, ainda que não explicitado por

²²¹ “La seule présence de la chose extramentale et la réalisation de l'acte intentionnel ne suffisent certainement pas à expliquer la conscience de soi. En effet, de même que, dans toute connaissance, il faut nécessairement que l'objet soit présent à la conscience d'une façon ou d'une autre, de même, dans la connaissance de soi, il faut que le moi soit présent d'une certaine manière à lui-même: c'est cette présence originelle que Thomas d'Aquin appelle ‘connaissance habituelle’ de soi ou ‘*cognitio habitualis*’.” (PUTALLAZ, 1991, p. 93)

uma definição ou juízo. Sócrates percebe que entende enquanto entende, e o fato de que o faça por essa operação não é dispensável no conhecimento de si.

A presença metafísica da alma para si mesma é permanente, porque é substancial. Está sempre presente, e não é preciso que sempre pense em si em ato para “presentificar-se”. Como já sabemos, distinguem-se a inteligibilidade *metafísica* da alma (enquanto ato primeiro do composto humano, essencialmente imaterial e inteligível), e a inteligibilidade *em ato* da alma (enquanto cognoscente, e mais precisamente, enquanto intelecto possível em ato). Em outras palavras, está sempre presente, mas nem sempre é percebida explicitamente.

Procuramos explicá-lo com um exemplo. A “operação” de um relógio de pulso é mover os ponteiros para marcar as horas. Ao olhar para meu relógio, vejo que essa “operação” é essencial em sua constituição, ainda que não conheça a causa do movimento dos ponteiros. Na maior parte das vezes, recorro ao relógio apenas para ver as horas, mas algum dia posso abrir sua tampa e descobrir que o que opera o movimento é seu mecanismo interno. O mecanismo está sempre *presente* ao relógio, “opera” sua atividade e pode ser conhecido quando se deseja, mas sua operação não está condicionada ao conhecimento – ao menos, no caso do usuário. O exemplo, é claro, fica aquém da complexidade e peculiaridade do conhecimento de si, mas pode esclarecer a compreensão da presença da alma para si mesma.

Quando a alma se conhece, o intelecto possível se apreende como “ele mesmo”. O conhecimento de si supõe uma mudança, uma atualização da alma intelectiva enquanto cognoscente, e uma atualização da alma inteligida enquanto conhecida²²². Se a alma está sempre presente a si mesma, sua presença mesma seria um conhecimento habitual, ou um conhecimento passível de atualização? Parece-nos que não. O conhecimento habitual não se identificaria ontologicamente com a própria presença da alma, ainda que esta seja comparável a um hábito do ato de conhecimento. A presença da alma é ocasião e fundamento do conhecimento habitual, mas não se identifica com ele.

A alma é inteligível por si, pois é sempre em ato, ao passo que o intelecto possível é cognoscível e cognoscente em potência. E é ele que deve ser atualizado para que possa ser conhecido em ato. Assim, o conhecimento atual das coisas realiza em ato

²²² Putallaz (1991, p. 84) afirma que no conhecimento de si, a alma está como que sob tensão em relação a si; essa tensão só relaxa quando o objeto exterior a transforma ao mesmo tempo e com o mesmo movimento. Essa “tensão” é, para ele, o conhecimento habitual.

segundo o que a alma é por natureza, e o *habitus*, a disposição habitual que orienta a percepção de si da alma é atualizado pela recepção das espécies inteligíveis, e não adquirido por esforço do cognoscente. Há uma *atualização* da disposição habitual, que é presença de si, no ato de intelecção.

2.4. O conhecimento dos atos da alma

O ato (*actus*) pode ser compreendido como o ato pelo qual algum agente age (também aparece como *actio*, “ação”), ou como a atualização por uma forma. Operação (*operatio*) é o ato pelo qual algum agente age também, mas exclui a possibilidade de ser entendido como uma atualização pela forma.

O intelecto é conhecido por seu ato, já afirmara Tomás. Em outras palavras, é o ato do intelecto o que oferece a condição da atualização para que o intelecto possa se conhecer. Mas não apenas isso: o modo de ser do intelecto, isto é, sua natureza intelectual, manifesta-se no ato do intelecto. Se o intelecto pode perceber sua existência de modo particular no ato de conhecimento do extramental, também pode conhecer sua natureza mediante raciocínio precisamente porque aquilo que se manifestara como existente também se mostrara intelectual: o que conheço de mim quando conheço algo é o meu *conhecer*.

O importante conhecimento dos atos da alma é abordado nos artigos 3 e 4 da questão 87: o primeiro aborda os atos do intelecto e o segundo, os atos da vontade. O último artigo possui a peculiaridade de não mais tratar do intelecto, mas de outra potência racional: a vontade.

a) Os atos do intelecto em ST I^a, q. 87, a. 3

Vejamos o artigo que trata dos atos do intelecto.

A primeira objeção do artigo remete ao objeto do intelecto: “é propriamente conhecido aquilo que é objeto da capacidade cognoscitiva. Ora, o ato é distinto do objeto. Logo, o intelecto não conhece seu ato.”²²³

²²³ “Illud enim proprie cognoscitur, quod est obiectum cognoscitivae virtutis. Sed actus differt ab obiecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.” ST I^a, q. 87, a. 3, arg. 1.

De fato, o objeto próprio do intelecto é a natureza da coisa material, não o ato do intelecto. No entanto, se o objeto da potência pode ser próprio, comum, accidental ou adequado, o objeto comum do intelecto compreende também o próprio ato de inteligir:

Ao primeiro argumento, portanto, cumpre dizer que o objeto do intelecto é algo comum, a saber, o ente e o verdadeiro sob o qual está compreendido também o próprio ato de inteligir. Donde, o intelecto poder inteligir seu ato. Mas, não em primeiro lugar; pois, nem sequer o primeiro objeto do nosso intelecto, de acordo com o presente estado, é qualquer ente e verdadeiro, mas o ente e o verdadeiro considerado nas coisas materiais, como foi dito, a partir das quais chega ao conhecimento de todos os demais.²²⁴

Tomás, como habitual, não deixa de fazer a ressalva de que o conhecimento do próprio ato não é anterior ao da natureza da coisa material. Note-se que o ato de intelecção é considerado um objeto, mas não um novo objeto, e sim um “objeto em sentido amplo”.

A segunda objeção remete à sucessão ao infinito, outras vezes aludida na *ST*. Em primeiro lugar, Tomás enuncia um pressuposto – “o que quer que seja conhecido é conhecido por algum ato” – e, em seguida, faz notar que é necessário conhecer um ato por outro ato, e assim sucessivamente.

Além disso, o que quer que seja conhecido é conhecido por algum ato. Portanto, se o intelecto conhece seu ato, conhece-o por algum ato; e por sua vez, este ato por outro ato. Logo, haverá um proceder ao infinito, o que parece impossível.²²⁵

Na resposta ao argumento, objeta que não há incompatibilidade com a procedência ao infinito. E pelo mesmo motivo, Tomás remete ao objeto do intelecto: conhecer a quiddidade da coisa material.

[...] o próprio inteligir humano não é o ato e a perfeição da natureza material inteligida, de tal modo que a natureza da coisa material e o próprio inteligir possa ser inteligido por um só ato, assim como a coisa com a sua perfeição é inteligida por um ato. Donde, ser um o ato pelo qual o intelecto intelige a pedra e outro é o ato pelo qual intelige que

²²⁴ “Ad primum ergo dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo: quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.” *ST I*^a, q. 87, a. 3, ad 1.

²²⁵ “Praeterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum; et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum, quod videtur impossibile.” *ST I*^a, q. 87, a. 3, arg. 2.

intelige a pedra e assim por diante. Nem há incompatibilidade que haja no intelecto um infinito em potência, como foi dito acima.²²⁶

A perfeição da natureza do extramental independe do fato de ser conhecido: o extramental *é*, em *ato*, mesmo que nenhum intelecto o conheça. Ao ser conhecida, a natureza do extramental é “conhecida *com* a sua perfeição”, isto é, com seu ato de ser, ainda que o objeto *próprio* do intelecto seja apenas a natureza. O ato de ser do extramental está implicado no conhecimento da natureza. Analogamente, também o ato de intelecção está implicado no ato de conhecimento da natureza da coisa material.

Tomás, a seguir, afirma que um é o ato pelo qual se conhece o extramental, e outro o ato pelo que se intelige que intelige, destacando assim a distinção entre um e outro e a anterioridade do conhecimento do extramental. No entanto, não explica como se dá o conhecimento do ato do intelecto a partir do outro ato de intelecção – tema que, como vimos nas seções anteriores, muito foi trabalhado pelos comentadores.²²⁷

Por fim, Tomás assevera que não há incompatibilidade com a procedência ao infinito. Na *Suma*, Tomás trata da procedência ao infinito diversas vezes. Em ST I^a, q. 86, a. 2, por exemplo, sustenta que a condição para a procedência ao infinito é a imaterialidade do intelecto: “Sua capacidade [*do intelecto*] é deveras infinita na medida em que ela não é limitada por uma matéria corporal”²²⁸. Isto é, o intelecto tem capacidade, por sua própria natureza, de suceder de um ato a outro infinitamente; no entanto, só pode conhecer um de cada vez.

A terceira objeção enuncia o seguinte:

Além disso, assim como o sentido está para o seu ato, assim também o intelecto. Ora, o sentido próprio não sente o seu ato, mas isto cabe ao

²²⁶ “[...] ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae materialis, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic inde. Nec est inconveniens in intellectu esse infinitum in potentia, ut supra dictum est.” ST I^a, q. 87, a. 3, ad 2. Refere-se à q. 86, a. 2.

²²⁷ Porque Tomás distingue claramente o ato pelo que se conhece o extramental e o ato pelo que se conhece a própria intelecção, parece-nos que a interpretação de Pasnau – de que um e outro são apenas diferentes perspectivas do mesmo ato – não é compatível com o esquema de Tomás.

²²⁸ “Est enim virtus eius infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem.” ST I^a, q. 86, a. 2, ad 4.

sentido comum, como se diz no livro *Sobre a alma*²²⁹. Logo, o intelecto também não entende o seu ato.²³⁰

O paralelo entre conhecimento sensível e conhecimento intelectual diverge, porém, no fato de que o primeiro possui uma materialidade que o segundo não possui. Por isso a resposta a este argumento afirma que:

[...] o sentido próprio sente de acordo com uma mudança do órgão material pelo sensível exterior. Ora, não é possível que algo material mude a si mesmo, mas um é mudado por outro. Por isso, o ato do sentido próprio é percebido pelo sentido comum. Mas, o intelecto não entende por uma mudança material de um órgão. Por isso não há comparação.²³¹

A percepção do ato do sentido próprio, operada pelo sentido comum, se dá porque o sentido próprio somente percebe a forma sensível que lhe é proporcionada (como a cor se proporciona à visão, por exemplo). Como o sensível possui também outras formas, proporcionadas a outros sentidos, cabe ao sentido próprio discerni-las e reuni-las.²³² Porém, no caso do intelecto, isso não se faz necessário, uma vez que entende não por uma “mudança material de um órgão”, mas pelas espécies, que já são imateriais e contêm o todo da natureza da coisa material. Mais uma vez, é a imaterialidade do intelecto o que oferece a solução do problema.

O argumento de autoridade do *sed contra* é o texto já citado de Agostinho: “Em sentido contrário está que Agostinho diz no livro X *Sobre a Trindade*: ‘Entendo que entendo’.”²³³

²²⁹ Cf. *De anima*, III, 2, 426 b 8 – 427 a 14.

²³⁰ “Praeterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur in libro *de Anima*. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.” ST I^a, q. 87, a. 3, arg. 3.

²³¹ “[...] sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus non intelligit per materialem immutationem organi: et ideo non est simile.” ST I^a, q. 87, a. 3, ad 3. A própria modificação consta na definição de sentido: “Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili.” [“O sentido é uma potência passiva cuja natureza é ser mudada por um objeto sensível exterior.”] ST I^a, q. 78, a. 3, in c.

²³² Cf., por exemplo, ST I^a, q. 78, a. 4, ad 2.

²³³ “Sed contra est quod Augustinus dicit, *X de Trin.: Intellego me intelligere*.” ST I^a, q. 87, a. 3, sed contra.

O corpo da resposta pode ser dividido em quatro movimentos, indicados abaixo com colchetes e números romanos:

[I] cumpre dizer que, como já foi dito, tudo é conhecido na medida em que é em ato. Ora, a perfeição última do intelecto é sua operação. Com efeito, não se trata como que de uma ação tendente a outro, que é a perfeição do que é operado, como a edificação, do edificado, mas permanece no operante como perfeição e ato dele, como se diz no livro IX da *Metafísica*. Portanto, isto é o que primeiro se entende do intelecto, isto é, o seu próprio entender.²³⁴

[II] Mas, acerca disto, os diferentes intelectos portam-se diferentemente. Há, com efeito, algum intelecto, a saber, o divino, que é o seu próprio entender. Assim, em Deus, é o mesmo, que entenda que entende e que entenda sua essência, pois sua essência é seu entender.²³⁵

[III] Há, porém, outro intelecto, a saber, o angélico, que não é o seu entender, como foi dito acima, mas apesar disso o primeiro objeto do seu entender é sua essência. Donde, embora no anjo seja distinto, de acordo com a noção, que ele entenda que entende e que ele entenda sua essência, entende a ambos simultaneamente e por um só ato; pois, o fato de entender sua essência é a perfeição própria de sua essência; ora, uma coisa é entendida simultaneamente e por um só ato com sua perfeição.²³⁶

[IV] Há ainda outro intelecto, a saber, o humano, que nem é o seu entender, nem sua própria essência é o objeto primeiro do seu entender, mas algo extrínseco, isto é, a natureza da coisa material. Por isso, o que é conhecido primeiro pelo intelecto humano é tal objeto; em segundo lugar é conhecido o próprio ato pelo qual o objeto é conhecido e, pelo ato, é conhecido o próprio intelecto do qual o próprio entender é a perfeição. Por isso, o Filósofo diz que os objetos são conhecidos antes dos atos e os atos antes das potências.²³⁷

²³⁴ “Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, unumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est eius operatio, non enim est sicut actio tendens in alterum, quae sit perfectio operati, sicut aedificatio aedificati; sed manet in operante ut perfectio et actus eius, ut dicitur in IX *Metaphys*. Hoc igitur est primum quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere.” ST I^a, q. 87, a. 3, in c.

²³⁵ “Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere. Et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere et quod intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere.” ST I^a, q. 87, a. 3, in c.

²³⁶ “Est autem alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est, sed tamen primum obiectum sui intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in angelo, secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul et uno actu utrumque intelligit: quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione.” ST I^a, q. 87, a. 3, in c.

²³⁷ “Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit quod obiecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis.” ST I^a, q. 87, a. 3, in c.

Mais uma vez, Tomás compara o intelecto humano aos outros (divino e angélico), a partir do binômio ser-operação. Tomás repete a relação entre atualidade e intelecção feita nos artigos anterior, talvez para gerar certa independência entre os artigos.

No primeiro movimento da resposta, temos que, como a cognoscibilidade depende da atualidade (“tudo é conhecido na medida em que é em ato”), o máximo de atualidade do intelecto se dá no seu próprio ato de intelecção (“a perfeição última do intelecto é a sua operação”). Portanto, é o *ato* (operação) do intelecto que lhe confere a possibilidade de ser conhecido, já que essa operação é uma operação imanente. Por fim, Tomás afirma a primazia do conhecimento do ato, em relação à natureza do intelecto: o que primeiro se entende é a natureza da coisa material, mas o que primeiro se entende *do intelecto* é “seu próprio entender”.

No segundo movimento da resposta, passa-se à comparação com o intelecto mais atual, isto é, o divino. Isso segue a lógica da argumentação de Tomás: se o que confere atualidade é o entender, o ente mais atual de todos – Deus – deve identificar, em si, a essência conhecida e o próprio entender, pois não há potência nele.

O terceiro movimento trata da comparação com o intelecto angélico. Essa comparação é interessante porque, tal como o intelecto humano, o angélico não é ato puro. Porém, por não estar condicionado à materialidade, os atos de entender que entende (isto é, conhecer a própria existência) e entender a essência são simultâneos e um só ato.

Marcada diferença com o intelecto humano, para o qual conhecer o ato (“entender que entende”) e conhecer a própria essência não são simultâneos, mas subsequentes e dependentes um do outro. O intelecto humano não se identifica com sua operação, e seu entender não é seu objeto primeiro. Mas pode conhecer seu ato e, por ele, a natureza do próprio intelecto.

b) Dificuldades interpretativas do a. 3

O conhecimento é uma perfeição do intelecto: conhecer não é um movimento passivo, mas um “ato do que é perfeito, existindo no próprio agente”²³⁸. O intelecto é

²³⁸ “[Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud: sed] actus perfecti, existens in ipso agente.” ST I^a, q. 87, a. 2, ad 2.

aperfeiçoado pela espécie inteligível no ato de conhecimento, e por isso se diz que conhecer é “perfeição e ato daquele que conhece”^{239, 240}.

Apesar da “posição privilegiada” dos atos do intelecto, não encontramos na *Suma de Teologia* muito sobre eles. A questão 79 da *Prima Pars*, que se dedica às potências intelectivas, versa principalmente sobre a natureza e partes do intelecto. Apenas em ST I^a, q. 79, a. 10, ad 3, encontramos uma breve lista de atos da potência intelectiva, seguindo João Damasceno: inteligência (apreender algo de modo absoluto), intenção (ordenar o que foi apreendido para outro), reflexão (persistir no conhecimento), sabedoria (examinar a partir de princípios certos) e linguagem (pensar para comunicar). Em resumo, poderíamos dizer que o ato do intelecto é entender, o que é assumido de modos distintos.

Nota-se que Tomás prefere reiterar²⁴¹ que o intelecto humano está em potência para os inteligíveis e que se atualiza com as espécies, mais do que investigar como se reconhece que, a partir do ato de intelecção, se chega ao conhecimento de tal cognoscente.²⁴² A operação do intelecto, no esquema de Tomás, é um passo intermediário para o próprio intelecto.

Um aspecto já mencionado sobre os atos do intelecto é o fato de que o conhecimento humano possui a limitação de conhecer “um” de cada vez, podendo passar sucessivamente a vários atos, sem, porém, poder entender vários ao mesmo tempo. Sem que Tomás tivesse discutido a questão, os comentadores muito se dedicaram a tentar explicar como o ato de conhecimento de si dependeria metafisicamente do ato de conhecimento do extramental, como acima mencionamos. O que o artigo parece nos fornecer, nesse sentido, é bastante simples: um indivíduo conhece algo extramental e conhece – ou *pode* conhecer –, além disso, que o conhece. Conhece-o ao pensar sobre o extramental e, mais patentemente, ao comunicar o que conhece. Esse mesmo indivíduo, se considera o próprio ato de conhecer, pode chegar à natureza intelectual desse ato, e, por ela, à natureza da própria potência cognoscitiva.

²³⁹ “nam intelligere est perfectio et actus intelligentis”. ST I^a, q. 87, a. 4, in c.

²⁴⁰ Cf. ST I^a, q. 87, a. 2, ad 2; ST I^a, q. 87, a. 4, in c.

²⁴¹ Cf., por exemplo, ST I^a, q. 79, a. 2, in c.

²⁴² Cf. ST I^a, q. 14, a. 2, ad 3. Aqui, Tomás repete a sucessão na ordem do conhecimento de si: do conhecimento do inteligível, passa ao conhecimento da própria intelecção, e dela, ao da potência intelectiva.

Parece-nos que, pela exposição de Tomás, o ato de conhecimento de si não está “implícito” no ato de conhecimento do extramental, como alguns comentadores propõem. Parece-nos que apenas se pode afirmar que o ato de conhecimento do extramental está implicado no ato de conhecimento de si: primeiro, conheço que conheço algo (esta pedra, esta maçã); apenas em segundo lugar conheço que conheço. Nesse segundo momento entra a consideração da natureza do ato, o que depende do fato mesmo de conhecer algo extramental.

c) Os atos da vontade em ST I^a, q. 87, a. 4

Após investigar o conhecimento de si da potência, dos hábitos e dos atos do intelecto, resta investigar o conhecimento dos atos da vontade: “Se o intelecto entende o ato da vontade” (“*Utrum intellectus intelligat actum voluntatis*”)²⁴³.

A composição do artigo apresenta como problemas (a) o sujeito dos atos da vontade; (b) a distinção do objeto do intelecto e da vontade; (c) a inteligibilidade desses atos. Note-se que Tomás trata do ato da vontade de modo geral, sem especificá-lo²⁴⁴, mas sempre em relação com o intelecto.

Tanto o primeiro quanto o segundo argumento são resolvidos a partir das mesmas premissas: em primeiro lugar, o fato de que intelecto e vontade estejam na alma como suas potências; em segundo lugar, a implicação do ato do intelecto, que *apreende* a natureza do extramental, no ato da vontade, que *deseja* o objeto apreendido.

O primeiro argumento do artigo afirma o seguinte:

Com efeito, nada é conhecido pelo intelecto, a não ser que esteja de algum modo presente no intelecto. Ora, o ato da vontade não está presente no intelecto, por serem potências distintas. Logo, o ato da vontade não é conhecido pelo intelecto.²⁴⁵

²⁴³ Cf. também ST I^a, q. 82, a. 4, ad 1; *Sent.*, III, dist. 23, q. 1, a. 2, ad 3.

²⁴⁴ A enumeração e sucessão dos atos da vontade é tema debatido entre os comentadores, quanto à lista e quanto ao termo de divisão. Gardeil propõe seis tipos de atos da vontade: desejo ineficaz ou volição simples (*simplex volitio*), intenção (*intentio*), consentimento (*consensus*), eleição (*electio*), execução (*usus activos*) e fruição (*fruitio*). Os dois primeiros se refeririam aos fins, e os dois últimos, aos meios. Blain, por sua vez, propõe uma divisão de atos da vontade em espécies formalmente diferentes, fundadas em diferenças essenciais do objeto: bem enquanto fim e bem enquanto meio. Cada tipo de ato é dividido em três subespécies (as que dizem respeito ao fim são: volição, intenção, gosto; as que dizem respeito ao meio são: consentimento, escolha, uso). Cf. GARDEIL, 2013, p. 166-167; BLAIN, 2017, p. 98-101.

²⁴⁵ “Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo praesens in intellectu. Sed actus voluntatis non est praesens in intellectu, cum sint diversae potentiae. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.” ST I^a, q. 87, a. 4, arg. 1.

Para que o intelecto conheça o ato da vontade, seria necessário que este estivesse no intelecto. Como são potências distintas, não parece haver possibilidade disso. Para solucioná-lo, seria preciso que o ato da vontade pudesse estar de algum modo no intelecto. De fato, o objeto da vontade, a que se dirige o ato dessa potência, é materialmente o mesmo que o do intelecto; ao mesmo tempo, as duas potências inerem na alma intelectiva.

É o que afirma em resposta a esse argumento:

cumprir dizer que esta razão procederia se a vontade e o intelecto, assim como são potências distintas, diferissem também quanto ao sujeito; assim, de fato, o que está na vontade estaria ausente do intelecto. Ora, como ambos se radicam na mesma substância da alma e um seja como que o princípio do outro, por conseguinte, o que está na vontade está também de um certo modo no intelecto.²⁴⁶

Seguindo a mesma lógica, o segundo argumento afirma que

o ato recebe a espécie do objeto. Ora, o objeto da vontade difere do objeto do intelecto. Logo, o ato da vontade tem uma espécie distinta do objeto do intelecto. Logo, não é conhecido pelo intelecto.²⁴⁷

Os atos da alma não podem ser compreendidos sem seus objetos.²⁴⁸ O objeto numa potência passiva é princípio e causa motora e numa potência ativa é termo e fim.²⁴⁹ Isto é, os objetos dividem e especificam potências, não em virtude de alguma

²⁴⁶ “ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversae potentiae, ita etiam subiecto different: sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem, cum utrumque radicetur in una substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.” ST I^a, q. 87, a. 4, ad 1.

²⁴⁷ “actus habet speciem ab obiecto. Sed obiectum voluntatis differt ab obiecto intellectus. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab obiecto intellectus. Non ergo cognoscitur ab intellectu.” ST I^a, q. 87, a. 4, arg. 2.

²⁴⁸ Cf. ST I^a, q. 77, a. 3. “The word for object used by Aristotle is ἀντικειμένον, which literally means ‘that which lies against’ and is frequently translated as opposite (in latin, *oppositum*). According to Lawrence Dewan, the use of the word ‘object’ as a translation for ἀντικειμένον is of medieval origin. [Lawrence Dewan, “‘Obiectum’: Notes on the Invention of a Word,” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 48 (1982): 37–96] [“A palavra para ‘objeto’ usada por Aristóteles é ἀντικειμένον, que literalmente significa ‘aquilo que está contra’ e é frequentemente traduzido como oposto (em latim, *oppositum*). De acordo com Lawrence Dewan, o uso da palavra ‘objeto’ como uma tradução para ἀντικειμένον é de origem medieval.”] (BLAIN, 2017, p. 25-26)

²⁴⁹ Cf. ST I^a, q. 77, a. 3.

característica accidental, mas apenas pelo que é essencial ao objeto como tal. O aspecto essencial do objeto enquanto especifica a potência ou o ato é chamado de formal.

O “objeto da vontade é o bem e o fim universal”²⁵⁰, mas o objeto e o ato da vontade são dependentes do objeto e do ato do intelecto. O mesmo inteligível é apreendido pelo intelecto, e desejado pela vontade, enquanto algo bom, porque a vontade é o apetite do intelecto²⁵¹. Esse objeto é apreendido como ente sensível ou inteligível, e é desejado como conveniente ou bom.

Por isso, a resposta ao argumento afirma:

o bem e o verdadeiro que são objetos da vontade e do intelecto diferem quanto à noção, no entanto, cada um deles está contido sob o outro, como foi dito acima²⁵², pois o verdadeiro é um certo bem e o bem é um certo verdadeiro. Por isso, o que é da vontade cai sob o intelecto e o que é do intelecto pode cair sob a vontade.²⁵³

Tomás repete de diversos modos que o intelecto e a vontade se implicam de maneira recíproca: estão contidos um sob o outro, na medida em que a vontade adere, como um *bem*, ao objeto conhecido pelo intelecto, como *verdadeiro*; ao mesmo tempo, a vontade move o intelecto em direção ao seu objeto²⁵⁴.

Passemos ao terceiro argumento.

Além disso, Agostinho, no livro *X das Confissões*²⁵⁵ atribui aos afetos da alma, que são conhecidos “nem por imagens como os corpos, nem

²⁵⁰ “Obiectum voluntatis est bonum et finis in communi.” ST Iª, q. 82, a. 4, in c.

²⁵¹ “appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae, secundum diversas rationes abiectionum.” [“o apetitivo e o intelectivo são diferentes gêneros da alma, segundo as razões diferentes de seus objetos.”]. ST Iª, q. 79, a. 1, ad 2. Ver também: ST Iª, q. 82, a. 2 e SCG IV, 19.

²⁵² Cf. ST Iª, q. 82, a. 4, ad 1: “[Ex his ergo apparet ratio quare] hae potentiae suis actibus invicem se includunt: quia intellectus intelligit voluntatem vele, et voluntas vult intellectum intelligere.” [“essas duas potências se implicam mutuamente em seus atos: pois o intelecto conhece que a vontade quer, e a vontade quer que o intelecto conheça.”] Cf. também ST Iª, q. 16, a. 4, ad 1.

²⁵³ “bonum et verum, quae sunt obiecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est, nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quae sunt voluntatis cadunt sub intellectu; et quae sunt intellectus possunt cadere sub voluntate.” ST Iª, q. 16, a. 4, ad 2. Ver também ST Iª, q. 16, a. 4, in c.

²⁵⁴ “voluntas et intellectus mutuo se includunt: nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere.” [“vontade e intelecto se incluem mutuamente, pois o intelecto conhece a vontade e a vontade quer que o intelecto conheça.”] ST Iª, q. 16, a. 4, ad 1.

²⁵⁵ Cf. *Confissões* X, 15.

pela presença como as artes, mas por certas noções”. Ora, não parece que possa haver outras noções das coisas na alma, a não ser as essências das coisas conhecidas ou suas semelhanças. Logo, parece impossível que o intelecto conheça os afetos da alma, que são os atos da vontade.²⁵⁶

A vontade é um apetite, na medida em que tende ao objeto desejado, e é também afetiva, na medida em que é um sujeito passivo de afetos. Tomás fala em “afetos” da vontade porque a potência é *afetada* pelo bem conhecido, e se inclina a ele como um bem desejável, mas não utiliza o termo em sentido estrito.

A dificuldade do argumento consiste em que o ato de uma potência supõe, de modo geral, uma união com o objeto. Essa união se dá, no intelecto, pela semelhança, o que não se dá no apetite intelectual. Na vontade, a união com o objeto desejado se dá por uma conveniência ou adaptação afetiva, que o torna presente a si.²⁵⁷ No entanto, o próprio *ato da vontade* recebe sua forma do objeto, mas não se identifica com ele enquanto algo conhecido; portanto, não está presente à alma como o objeto está. Como poderia, então, ser conhecido, senão por semelhanças nem por presença?

A resposta ao argumento enuncia que

²⁵⁶ “Praeterea, Augustinus, in libro *X Confess.*, attribuit affectionibus animae quod cognoscuntur neque per imagines, sicut corpora; neque per praesentiam, sicut artes, sed per quasdam notiones. Non videtur autem quod possint esse aliae notiones rerum in anima nisi vel essentiae rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile videtur quod intellectus cognoscat affectiones animae, quae sunt actus voluntatis.” ST I^a, q. 87, a. 4, arg. 3. O texto referido trata da *memória*, que para o Bispo de Hipona é a capacidade de “preservar” as coisas conhecidas, e metaforicamente é compreendida como um “espaço” que guarda uma multiplicidade de coisas. O excerto a identifica como o próprio “eu”. Pese o fato de que, à pergunta “Qual é a minha natureza?”, Agostinho responde: “uma variedade de imagens e afetos que a memória preserva”. Sobre o tema, é contundente a afirmação de Tiziane Liuzzi: “da questo punto di vista la memoria è il fondamento dell’unità dell’uomo com il reale, perché l’uomo presente a sé è colui a cui sono presenti le immagini delle cose conosciute e delle affezioni vissute” [“deste ponto de vista, a memória é o fundamento da unidade do homem com a realidade, porque o homem presente a si mesmo é aquele a quem estão presentes as imagens das coisas conhecidas e os afetos vivenciados”]. (LIUZZI, T., “Tempo e memoria in Agostino. Dalle ‘Confessioni’ al ‘De trinitate’”, *Rivista di storia della filosofia*, Roma, 1984, v. 39, n. 1, p. 45)

²⁵⁷ “Contudo, encontra-se aí certa adaptação de ordem afetiva (*coaptatio*) que resulta do movimento primeiro da faculdade ou do amor. Percebendo um objeto que me convém, ponho-me a amá-lo, e neste amor e por este amor até a minha vontade se conforma de algum modo a esse objeto que se torna efetivamente presente em mim.” (GARDEIL, 2013, p. 165) Cf. SCG IV, 19. Para mais sobre o tema, ver OLVER, J., “‘Bonum nostrum’: Thomas Aquinas and love of others for their own sake”, *The Review of Metaphysics*, Chicago, 2017, v. 70, n. 4, p. 663-694; ROLAND-GOSSELIN, M. D. “De la connaissance affective”, *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, 1938, v. 27, n. 1, p. 5-26; SUTO, T., “Virtue and Knowledge: Connatural Knowledge According to Thomas Aquinas.” *The Review of Metaphysics*, Chicago, 2004, v. 58, n. 1, p. 61-79.

os afetos da alma não estão no intelecto, nem apenas por uma semelhança como os corpos, nem por presença como no sujeito, assim como as artes, mas como o principiado no princípio, no qual é tida a noção do principiado. Por isso, Agostinho diz que os afetos da alma estão na memória por certas noções.²⁵⁸

Os afetos “estão na memória por certas noções”²⁵⁹ porque, para Agostinho, a memória de um afeto é diferente do afeto sentido. Por exemplo, a lembrança da dor ou do medo é diferente da dor ou do medo realmente sentidos. “*Notio*” (noção) opõe-se aqui a “*imago*” (imagem), aproximando-se mais do que é apreendido pelo intelecto do que da impressão da coisa na potência passiva²⁶⁰. Em palavras de Gilson, “Uma vez descartado o objeto sensível, sua imagem continua presente para a memória, de modo que a vontade pode se voltar novamente para ela, toda vez que queira, para desfrutá-la e contemplá-la”²⁶¹.

Isso explica por que os afetos estariam no intelecto “como o principiado no princípio, no qual é tida a noção do principiado”. A moção da potência apetitiva segue um ato da potência apreensiva, como dissemos acima, de modo que o intelecto é princípio de movimento da vontade, na medida em que, ao conhecer, fornece-lhe o objeto desejável.²⁶² O intelecto, nesse sentido, possui anterioridade em relação à vontade.²⁶³

²⁵⁸ “*affectus animae non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora; neque per praesentiam ut in subiecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiatum. Et ideo Augustinus dicit affectus animae esse in memoria per quasdam notiones.*” ST I^a, q. 16, a. 4, ad 3.

²⁵⁹ No texto de Agostinho: “*notiones vel notationes*”.

²⁶⁰ Sobre os termos “*notio*” e “*memoria*” em Agostinho, ver GODEL, R., “*Similitudines Rerum* (St Augustin, Conf. X 8, 14)”, *Cahiers Ferdinand de Saussure*, Berne, 1984, n. 38, p. 201-204. “*Imago*” é também chamada de “*similitudo*”, e é a forma (*species*) conservada na memória. (cf. GILSON, E., *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Trad. de C. N. A. Ayoub. São Paulo: Discurso / Paulus, 2006, p. 120).

²⁶¹ GILSON, 2006, p. 407. Essa estrutura seria, em Agostinho, uma analogia da Trindade.

²⁶² Sobre a moção da vontade a objetos simples e complexos, ver WHITE, K., “*Wanting Something for Someone: Aquinas on Complex Motions of Appetite.*” *The Review of Metaphysics*, Chicago, 2007, v. 61, n. 1, p. 3-30.

²⁶³ Cf. ST I^a, q. 82, a. 4, in c: o intelecto move a vontade na medida em que o bem conhecido é objeto da vontade.

No *sed contra*, Tomás repete a menção ao texto de *De Trinitate*: “Agostinho diz no livro X *Sobre a Trindade*: ‘Intelijo que quero’.”²⁶⁴ A seguir, responde ao artigo:

Respondo dizendo, como acima²⁶⁵ foi dito, que o ato da vontade nada mais é que uma certa inclinação que se segue à forma inteligida, assim como o apetite natural é uma inclinação que se segue à forma natural. Ora, a inclinação de qualquer coisa está na própria coisa ao modo dela. Donde, a inclinação natural estar naturalmente na coisa natural e a inclinação que é o apetite sensível estar sensivelmente no senciente e igualmente a inclinação inteligível que é o ato da vontade estar inteligivelmente no inteligente assim como no princípio e no sujeito próprio. Donde, o Filósofo também usar deste modo de falar no livro III *Sobre a alma*²⁶⁶: “que a vontade está na razão”. Ora, o que está inteligivelmente em algum inteligente, segue-se que seja inteligido por ele. Donde o ato da vontade ser inteligido pelo intelecto, tanto na medida em que alguém percebe que quer como na medida em que alguém conhece a natureza deste ato, e por conseguinte, a natureza de seu princípio que é o hábito ou a potência.²⁶⁷

A resposta percorre o seguinte movimento: (a) define o ato da vontade enquanto inclinação ao inteligido; (b) caracteriza o modo de ser da inclinação da vontade; (c) afirma o conhecimento intelectual da vontade; (d) discerne o conhecimento particular e o universal.

Note-se que, tal como nos artigos precedentes, Tomás afirma que o ato da vontade pode ser conhecido de modo particular (“na medida em que alguém percebe que quer”) e de modo universal (“na medida em que alguém conhece a natureza deste ato, e por conseguinte, a natureza de seu princípio que é o hábito ou a potência”²⁶⁸).

²⁶⁴ “Augustinus dicit, *X de Trin.*: Intelligo me velle.” ST I^a, q. 87, a. 4, *sed contra*. Cf. *De trinitate* X, 11, 18. Nesse texto, Agostinho afirma saber que sabe e saber que quer o que quer.

²⁶⁵ Cf. ST I^a, q. 59, a. 1.

²⁶⁶ Cf. *De anima* III, 9, 432 a 22 – b 7.

²⁶⁷ “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quae est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto. Unde et philosophus hoc modo loquendi utitur in III de Anima, quod voluntas in ratione est. Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et in quantum aliquis percipit se velle; et in quantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia.” ST I^a, q. 87, a. 4, in c.

²⁶⁸ A concepção de que o princípio do ato é o hábito ou a potência é vista em: “actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quae est potentia et habitus.” [“o ato, se

A argumentação do artigo, portanto, concentra-se, por um lado, no âmbito metafísico e quididativo – se tal é a *natureza* do ato, então tal é o que *conhecemos* sobre ele – e, por outro, no âmbito lógico – o conhecimento desse ato é *particular* ou *universal*. Mais uma vez, ainda que recorra a Agostinho, Tomás não trata da “experiência” de conhecer o próprio ato da vontade e quais as implicações disso para o conhecimento de si enquanto este “eu”.

Já em ST I^a, q. 82, a. 4, Tomás mostrara que intelecto e vontade podem ser considerados em seu *ato* (o intelecto, enquanto apreende o ente e a vontade, enquanto deseja o bem universal) e em sua *natureza* (enquanto certa potência com um ato determinado), e que ambos os atos se implicam mutuamente:

o intelecto conhece a vontade, seu ato, seu objeto, tanto quanto as outras coisas particulares conhecidas, como a pedra ou a madeira, que estão contidos na noção universal do ser e da verdade. [...] Essas duas potências se implicam mutuamente em seus atos: pois o intelecto conhece que a vontade quer, e a vontade quer que o intelecto conheça.²⁶⁹

No entanto, se na Questão 82 afirma que o intelecto pode conhecer a vontade e seu ato, é apenas na Questão 87 que se compreende o que o intelecto conhece de tal vontade: o seu querer, a sua inclinação ao bem apresentado pelo intelecto. E esse conhecimento é, em primeiro lugar, particular – não pelo seu objeto, mas pelo seu sujeito.

d) Dificuldades interpretativas do a. 4

No esquema geral da Questão 87, observamos a gradação do mais potencial para o mais atual: conhecimento da potência, para os hábitos (intermediários entre potência e ato) e, enfim, para os atos. Apesar de, no primeiro artigo, Tomás tratar quase exclusivamente do conhecimento do intelecto possível, mais do que do conhecimento de si da alma como um todo, nos últimos dois artigos parece ampliar a investigação. O terceiro artigo tratara dos atos do intelecto – mais especificamente, do intelecto possível

não permanece sempre em si mesmo, permanece, entretanto, sempre em sua causa: a potência ou o hábito.”] ST I^a, q. 79, a. 13, ad 3.

²⁶⁹ “intellectus intelligit voluntatem, et actum eius, et obiectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quae continentur sub communi ratio. [...] Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt: quia intellectus intelligit voluntatem vele, et voluntas vult intellectum intelligere.” ST I^a, q. 82, a. 4, ad 1.

–, em conformidade com o argumento até então desenvolvido. Surpreendentemente ou não, o quarto artigo trata dos atos da *vontade*, potência não investigada até então.²⁷⁰

Poderíamos elencar alguns motivos para tratar dos atos dessa potência. O primeiro seria metodológico: como, na enunciação da questão, Tomás tratara do conhecimento de si da *alma* intelectual, seria esperado tratar dos atos da vontade, aos quais virtualmente se chega ao conhecimento da vontade – tema, aliás, ausente na questão.

O segundo se relaciona com a organização global da *ST* e as consequências de tal investigação: a Segunda Parte tratará dos atos livres e das virtudes, nos quais cumpre importante papel o conhecimento dos próprios atos da vontade. Com essa interpretação, aliás, concordam Pasnau e Lambert. O primeiro afirma explicitamente que “[Tomás] está interessado em disposições e atos da vontade, porque esses são dois aspectos centrais da mente, na Segunda Parte da *ST*, quando o foco muda para a ética”²⁷¹. O segundo²⁷² afirma que o conhecimento dos atos da vontade é parte do “autoexame”, que seria o primeiro passo em direção à recompensa eterna.

Além disso, tratar do conhecimento dos atos da vontade afasta o que Lambert²⁷³ chama de “interpretação agostiniana”, isto é, a afirmação da superioridade do intelecto tivesse rebaixado a vontade, de modo a torná-la ininteligível.²⁷⁴ Ao afirmar na Questão 87 a inteligibilidade dos atos da vontade, afirmaria também a inteligibilidade dessa potência, descartando a possibilidade de que o intelecto não pudesse conhecê-la.

Em todo caso, a discussão sobre os atos da vontade, curiosamente, é pouco tratada nos comentadores da Questão 87 e, geralmente, abordada a partir da implicação mútua com o intelecto. Putallaz²⁷⁵ fala do conhecimento do ato da vontade como um

²⁷⁰ Tomás não dedica um novo artigo ao conhecimento de si da vontade: apenas afirma que, pelo ato da vontade, se conhece a potência.

²⁷¹ “He is interested in dispositions and acts of will, because these are two aspects of the mind that are central in the second part of *ST*, when the focus shifts to ethics.” (PASNAU, 2004, p. 332)

²⁷² Cf. LAMBERT, 2007, p. 221.

²⁷³ Cf. LAMBERT, 2007, p. 220.

²⁷⁴ Sobre o tema, Lambert cita *ST* I^a, q. 82, a. 3: “Se a vontade é uma potência superior ao intelecto”. No artigo, Tomás afirma que absolutamente considerado, o intelecto é superior porque seu objeto é mais universal; mas relativamente, a vontade poderia ser mais elevada.

²⁷⁵ Cf. PUTALLAZ, 1991, p. 123-125.

exemplo de “reflexão” em Tomás, e afirma que intelecto e vontade se implicam mutuamente porque, por um lado, os dois são imateriais, e por outro, porque seus respectivos objetos são uma “extensão idêntica”, ou seja, porque existe uma identidade ontológica entre o verdadeiro, o bom e o ser. Essa reflexão, para Putallaz, se assemelha à *redundantia* dos sentidos internos, operada pelo sentido comum.

Sobre tal reflexividade, Lambert²⁷⁶ discorda de Putallaz: para ele, não se trata de um caso de *redundantia*, porque o ato do intelecto precede e informa o ato da vontade – o que não acontece com o sentido comum em relação aos outros sentidos. Por outro lado, Lambert não deixa de acentuar por sua vez a mutualidade entre os atos do intelecto e da vontade: explica que as moções da vontade reverberam no intelecto, assim como o que é conhecido pelo intelecto gera algo na vontade. Em outras palavras, a vontade move o intelecto ao ato, e o intelecto move a vontade apresentando um bem a ela.²⁷⁷ Porém, pouco se fala sobre o próprio *conhecimento* dos atos da vontade.

De fato, a própria resposta ao artigo é relativamente breve e, diferentemente dos outros, não se utiliza da comparação com os outros entes intelectuais.²⁷⁸ Em todo caso, Tomás parece destacar dois princípios para defender o conhecimento dos atos da vontade, já presentes nos artigos anteriores, e aos quais os comentadores parecem não se deter. O primeiro, de ordem metafísica, é o de a “inteligibilidade participada” (“o que está inteligivelmente em algum inteligente, segue-se que seja inteligido por ele”). Segundo ele, o ato da potência é inteligível porque seu sujeito também o é. O segundo é de ordem lógica, e coincide com os artigos anteriores: o ato da vontade é conhecido de modo particular (“alguém percebe que quer”) ou de modo universal (“alguém conhece a natureza deste ato”).

²⁷⁶ Cf. LAMBERT, 2007, p. 219-221.

²⁷⁷ Sobre isso, ver ST II^a-II^{ae}, 25, 2, c: o intelecto conhece a si mesmo e seu ato como verdade, e a vontade conhece e ama seu próprio ato como bom.

²⁷⁸ Sobre o tema, ver: ST I^a, q. 19, a. 1, que afirma que Deus tem vontade e a vontade se identifica com seu ser e ST I^a, q. 59, a. 2, que declara que a vontade angélica não se identifica com o intelecto nem com sua essência.

Considerações finais

Intelligo me intelligere. O ato próprio da potência mais elevada da alma intelectiva ao mesmo tempo manifesta ao intelecto algo sobre si – sua própria existência –, e exige detida consideração a fim de revelar também sua natureza.

Este trabalho dedicou-se à Questão 87 da Primeira Parte da *Suma de Teologia*, seguindo os movimentos do texto em seus quatro artigos, identificando similaridades e divergências. Pretendeu-se, assim, destacar pontos relevantes para uma fiel aproximação ao texto de Tomás, que por vezes passam inadvertidos nas análises de importantes comentadores. Escolhemos o texto da *Suma de Teologia* por tratar-se de um texto de maturidade, ainda que por vezes se mostrasse mais sintético que outros sobre o mesmo tema.

Viu-se que alguns comentadores se detiveram em questões como o nível de imediatez do conhecimento de si; a classificação do conhecimento de si em direto ou indireto; o “retorno” a si mesmo do intelecto; ou, ainda, a corroboração de teses modernas e contemporâneas que buscam chegar ao conhecimento de si como um “eu”, ou como um conhecimento em primeira pessoa. O modo de expor tais questões, porém, mostrou-se em alguns casos incongruente com a exposição de Tomás.

Todavia, como era esperado, na análise do texto encontraram-se problemas já levantados por comentadores. Por exemplo, Tomás abre a questão perguntando-se acerca do conhecimento de si da alma intelectiva, mas segue argumentando em favor do conhecimento de uma potência: o intelecto possível. Intrigante dificuldade, não explicitada pelo próprio autor, mas muito explorada por seus leitores. Malgrado diferente hipóteses para justificar essa alternância léxica, propomos que, nesse momento, Tomás pretende enfatizar, por um lado, o caráter intelectivo da alma e, por outro, a necessidade de atualização para o conhecimento de si – tema, aliás, invariavelmente reiterado ao longo dos artigos.

A necessidade de atualização corresponde à condição potencial do intelecto possível, que carece ser informado pelas espécies para que possa estar em ato. Ao afirmar que o intelecto se conhece “*sicut et alia*”, Tomás não parece erigir um paralelo estrito com o conhecimento do extramental, mas mostrar que a necessidade de atualização não depende do objeto conhecido (isto é, seja ele a natureza do extramental, ou o próprio intelecto), pois é uma condição do cognoscente.

No artigo 1, vimos que as condições para o conhecimento de si da alma são a imaterialidade e a atualidade. A primeira é essencial à alma humana; a segunda só é atendida no ato de conhecimento do extramental, por meio das espécies, que tornam o intelecto em ato. Viu-se aqui que o que se conhece da alma é o intelecto possível, por meio de seu ato. Esse conhecimento pode ser particular ou universal, mas só se chega ao conhecimento universal, quidditivo, com uma pesquisa diligente e sutil.

A partir do segundo artigo, Tomás não mais trata do conhecimento da alma (ou de sua potência), mas de suas disposições e atos, que inerem nas potências. No artigo 2, tratamos do conhecimento dos hábitos da alma. Esse é um aspecto importante do conhecimento de si: em primeiro lugar, porque os hábitos são um intermediário entre a potência e o ato; em segundo lugar, porque têm implicações no conhecimento de si enquanto uma pessoa virtuosa ou não. Na estrutura do artigo vimos que Tomás dá mais ênfase ao primeiro ponto: os hábitos, como as potências, são conhecidos apenas pelos atos. Mais uma vez, salvaguarda-se a condição de atualidade para o conhecimento de si.

Os artigos 3 e 4 tratam enfim do conhecimento dos atos do intelecto e da vontade, respectivamente. Os atos podem ser entendidos como atualização por uma forma ou como operação, isto é, como aquilo pelo que um agente age. É esse o sentido que Tomás emprega nesses textos; essa operação, porém, é a que atualiza o intelecto possível e os hábitos acima citados, e por isso é relevante para o conhecimento de si. Vimos que um problema levantado por Tomás é o fato de que o objeto próprio do intelecto não é seu ato, mas a natureza da coisa material. Sem explorar o tema, Tomás mostra que se conhece o próprio ato não por ser seu objeto próprio, mas por ser um objeto comum, e o primeiro que se conhece do próprio intelecto. Essa conclusão é dada, mais uma vez, a partir da comparação com os outros intelectos e sua correspondência com o ato de ser.

O último problema levantado por Tomás é o conhecimento dos atos da vontade, que à primeira vista não parecem estar no intelecto. Tomás mostra que, materialmente, o objeto da vontade e do intelecto é o mesmo, e que há uma implicação mútua entre as duas potências. Novamente, sem explorar o tema, afirma o conhecimento da potência pelo ato: a vontade é conhecida a partir de seu ato. Neste caso, não há a comparação com os outros intelectos, mas uma breve menção aos dois níveis de conhecimento: o particular e o universal.

Procuramos neste trabalho evidenciar algumas chaves de leitura da Questão 87 da Primeira Parte da *Suma de Teologia*, e ao fim propomos duas, que entendemos como fundamentais na argumentação de Tomás. A primeira é de caráter metafísico: a

atualidade, reforçada na reiterada comparação – sobretudo nos artigos 1 e 3 – do intelecto humano com os intelectos divino e angélico, e que remete à ordenação no ato de ser. A segunda é de caráter lógico, e oferece um caso de conhecimento de algo particular.²⁷⁹ Esta é reforçada explicitamente nos artigos 1, 2 e 4, pela afirmação de que, em primeiro lugar, se conhece *particularmente* o próprio ato, para apenas em segundo lugar alcançar o conhecimento da *natureza* do próprio ato, hábito ou potência.

Por ser privilegiado e imediato, o conhecimento de si foi visto pelos comentadores como um embrionário conhecimento do sujeito, à semelhança da aproximação moderna do tema. Pretendeu-se muitas vezes sustentar, ou ao menos entrever um “eu experiencial”. Podemos também nos perguntar: é possível afirmar um “eu” a partir da obra de Tomás? Não nos parece descartável a possibilidade, numa interpretação “criativa” a partir de seus textos. No entanto, a questão do sujeito não era ainda para o escolástico uma *questão*, e por isso em nenhum lugar é levantada, ou ao menos referida.

Sem desejar encerrar o debate sobre o tema, o aspecto a que quisemos lançar luz em nossa análise da Questão 87 foi antes a percepção de que é possível conhecer *algum* particular – eu mesmo, e meu ato – e que esse conhecimento é limitado pelo modo de ser do conhecido: não apenas sua condição enquanto ligado à matéria, mas, principalmente, sua carência de atualidade. Parece-nos que esses aspectos foram pouco trabalhados pelos comentadores e, pensamos, reclamam ainda posteriores estudos.

²⁷⁹ Em *De veritate*, X, a. 5, Tomás já tratara do conhecimento do singular material, precisamente em termos de “retorno sobre si”. No entanto, note-se que o caso da alma é distinto, ainda que o movimento para um e outro caso seja o mesmo (após conhecer a natureza do extramental, volta-se sobre o próprio ato). No caso tratado no texto citado, a questão é o conhecimento da matéria individuada. Porém, a alma é já imaterial por essência.

Bibliografia

Tomás de Aquino

Thomae Aquinatis Opera omnia ut sunt in Indice Thomistico, additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus. Curante R. Busa. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980. 7 vols. (<http://www.corpusthomisticum.org>).

THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*. Cum commentariis Thomæ de Vio Caietani. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. T. IV-XII. Cura et studio Fratrum prædicatorum. Romæ: Polyglotta, 1892-1906. 9 vols.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*. Trad. de G. C. Galache et al. São Paulo: Loyola, 2001-2006. 9 vols.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teologia. Primeira parte, questões 84-89*. Intr. e trad. de C. A. R. Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2016.

THOMAE DE AQUINO, *De unitate intellectus contra Averroistas in Opuscula IV. Opera omnia*, T. XLIII. Ed. H. F. Dondaine. Romæ: ad s. Sabinæ, 1976.

THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De veritate. Opera omnia*, T. XXII, 1-3. Leonina. Cura et studio Fratrum prædicatorum. Romæ: ad s. Sabinæ / Paris, du Cerf, [1970-1976] 1992. 3 fascicula.

TOMÁS DE AQUINO, *Questões Discutidas sobre a Verdade: Questão X – Sobre a mente*. Trad. de M. J. O. Camello. Uberlândia: EDUFU, 2012.

Outros autores

AGOSTINHO, *Confissões*. Trad. de M. L. J. Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.

AGOSTINHO, *A trindade*. Trad. de A. Belmonte; rev. de N. A. Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.

ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*. In: *Órganon*, trad. E. Bini. São Paulo: Edipro, 2005.

_____, *De Anima*. Apresentação, trad. e notas de M. C. G. Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____, *Física I e II*. Prefácio, tradução, introdução e comentários: Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____, *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

Comentadores

- ANDRADE, M. P., *O autoconhecimento da alma em Tomás de Aquino*. Doutorado em Filosofia. São Paulo: PUC-SP, 2013.
- AUSTIN, N., *Aquinas on Virtue: A Causal Reading*. Washington: Georgetown University Press, 2017.
- BLACK, D., “Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas’s Critique of Averroes’s Psychology”, *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, 1993, n. 31, p. 349-385.
- BLAIN, B. E., *Thomas Aquinas on How Habits Affect Human Powers and Acts*. PhD. Washington: The Catholic University of America, 2017.
- CHORÃO, F. J. A., *Matéria em Aristóteles. O problema da materia prima no De generatione et corruptione*. Doutorado em Filosofia. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2008.
- CORY, T. S., “Reditio completa, reditio incompleta: Aquinas and the Liber de causis, prop. 15, on reflexivity and incorporeality” in FIDORA, A.; POLLONI, N. (eds.), *Appropriation, interpretation and criticism. Philosophical and theological exchanges between the Arabic, Hebrew and Latin intellectual traditions*. Barcelona / Roma: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2017, pp. 185-229.
- _____, *Aquinas on human self-knowledge*. Cambridge: University Press, 2013.
- _____, *Thomas Aquinas and the Problem of Human Self-Knowledge*. PhD. Washington: The Catholic University of America, 2009.
- COSTA, D. R., “A relação entre *consuetudo* e *voluntas* no Livro VIII das Confissões de Agostinho, ou, da possibilidade de um hábito”, *Contextura*, Belo Horizonte, 2020, n. 15, p. 7-18.
- DE FINANCE, J., “Cogito cartésien et réflexion thomiste”, *Archives de philosophie*, Paris, 1946, n. 16, p. 137-321.
- DOUGHERTY, M. V., “Thomas Aquinas on the Manifold Senses of Self-Evidence”, *The Review of Metaphysics*, Washington, 2006, vol. 59, n. 3, p. 601-630.
- GARDEIL, A., “La perception expérimentale de l’âme par elle-même d’après Saint Thomas” in *Mélanges Thomistes*. Kain / Paris: Vrin, 1923, p. 219-36.
- _____, *Iniciação à filosofia de são Tomás de Aquino. T. I. 1. Introdução. 2. Lógica. 3. Cosmologia*. Pref. de F.-X. Putallaz. Trad. de C. N. A. Ayoub e C. E. Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.
- _____, *Iniciação à filosofia de são Tomás de Aquino. T. II. 1. Psicologia. 2. Metafísica*. Trad. de C. N. A. Ayoub, C. E. Oliveira e P. E. Arantes. São Paulo: Paulus, 2013.

- GARRIGOU-LAGRANGE, R., “Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, an per aliquam speciem”, *Angelicum*, Romae, 1928, v. 5, p. 37-54.
- GEIGER, L. -B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin, 1942.
- GILSON, E., *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Trad. de C. N. A. Ayoub. São Paulo: Discurso / Paulus, 2006.
- _____, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d’Aquin*., Paris: Vrin, 1965, 6^{ème} éd. rev.
- _____, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris: Vrin, 1968
- GODEL, R., “Similitudines rerum (St. Augustin, *Conf. X*, 8, 14)”, *Cahiers Ferdinand de Saussure*, Berne, 1984, n. 38, p. 201–204.
- GRABMANN, M., “A *quaestio de ideis* de Santo Agostinho: seu significado e sua repercussão medieval”. Trad. de M. Novaes, C. R. Cezar, M. Sattin”, *Cadernos de trabalho CEPAME*, São Paulo, 1993, v. II, n. 1, p. 29-41.
- HENLE, R.J., *Saint Thomas and Platonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.
- INAGAKI, B., “Habitus and natura in Aquinas” in WIPPEL, J., (ed), *Aquinas Studies in Medieval Philosophy*. Washington: Catholic University of America Press, 1987, p. 159-175.
- KENNY, A., “Aquinas on Knowledge of Self” in DAVIES, B. (ed.), *Language, Meaning and God: Essays in Honour of Herbert McCabe OP*. London: Chapman, 1987, p. 104-19.
- _____, “Philosophy of Mind in the Thirteenth Century” in WENIN, C. (ed.), *L’homme et son univers au moyen âge. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale*., Louvain-la-Neuve, Éd. de l’Institut supérieur de philosophie, 1986, v. 1, p. 42-55.
- _____, *Aquinas on Mind*. London and New York: Routledge, 2004.
- _____, *Aquinas, Past Masters Series*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- KING, H. R., “Aristotle Without Prima Materia”, *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, 1956, n. 17, p. 370-389.
- KLIMA, G; HALL, A. (eds.), *Consciousness and Self-Knowledge in Medieval Philosophy - Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, vol. 14. New York: Springer, 2018.
- LAMBERT, R. T., “Habitual knowledge of the soul in St. Thomas Aquinas”, *Modern Schoolman*, Saint Louis, 1982, n. 40, p. 1-19.

- _____, “Nonintentional experience of oneself in Thomas Aquinas”, *New Scholasticism*, Houston, 1985, n. 59, p. 253-275.
- _____, *Man’s Knowledge of His Soul in St. Thomas Aquinas*. PhD Diss. Notre Dame, University of Notre Dame, 1971.
- _____, *Self-knowledge in Thomas Aquinas. The Angelic Doctor on the soul’s knowledge of itself*. Indiana: Authorhouse, 2007.
- LEURET, S., “Saint Thomas et notre science de l’esprit humain”, *Revue thomiste*, Toulouse, 1923, v. 6, p. 368-386.
- LIUZZI, T., “Tempo e memoria in Agostino. Dalle ‘Confessioni’ al ‘De trinitate’”, *Rivista di storia della filosofia*, Roma, 1984, v. 39, n. 1, p. 35-60.
- LONERGAN, B., *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Ed. D. Burrell. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967.
- OLVER, J., “‘Bonum nostrum’: Thomas Aquinas and love of others for their own sake”, *The Review of Metaphysics*, Chicago, 2017, v. 70, n. 4, p. 663-694.
- PASNAU, R. T., *Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75–89*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- PEGIS, A. C., *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1934.
- POPE, S. J., *The Ethics in Aquinas*. Washington: Georgetown University Press, 2002.
- PUTALLAZ, F.-X., *Le sens de la réflexion chez Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin, 1991.
- RABEAU, G. *Species. Verbum. L’activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin, 1938.
- REICHMANN, J., “The ‘Cogito’ in St. Thomas: Truth in Aquinas and Descartes”, *International Philosophical Quarterly*, New York, 1986, v. 26, p. 341-352.
- ROLAND-GOSSELIN, M. D. “De la connaissance affective”, *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, 1938, v. 27, n. 1, p. 5-26.
- _____, “Peut-on parler d’intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste?”, *Philosophia Perennis*, Berlin, 1930, v. 2, p. 709-30.
- ROMEYER, B., “La doctrine de saint Thomas sur la vérité: Esquisse d’une synthèse”, *Archives de philosophie*, Paris, 1925, v. 3, p. 145-198.
- _____, “Notre Science de l’esprit humain, d’après saint saint Thomas d’Aquin”, *Archives de philosophie*, Paris, 1923, v. 1, p. 32-55.

- _____, “Saint Thomas et notre connaissance de l’esprit humain”, *Archives de philosophie*, Paris, 1928, v. 6, p. 137-250.
- RUANE, J. P., “Self-Knowledge and Spirituality of the Soul in St. Thomas”, *New Scholasticism* Houston, 1958, n. 32, p. 425-442.
- RUBEN HAYOUN, M.-R.; DE LIBERA, A., *Averroès et l’averroïsme*. Paris: PUF, 1991.
- SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2008.
- STILL, C. N., *Aquinas’s Theory of Human Self-Knowledge*. PhD. Toronto: University of Toronto, 1999.
- SUTO, T., “Virtue and Knowledge: Connatural Knowledge According to Thomas Aquinas”, *The Review of Metaphysics*, Chicago, 2004, v. 58, n. 1, p. 61-79.
- TORRELL, J.-P., *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e sua obra*. Trad. de L. P. Rouanet. 2^a ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- WÉBER, É-H. *La controverse de 1270 à l’Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d’Aquin*. Paris: J. Vrin, 1970.
- WÉBERT, J., “‘Reflexio’: Étude sur les opérations reflexives dans la psychologie de saint Thomas d’Aquin”, *Mélanges Mandonnet: Études d’histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*, Paris: Vrin, 1930, v. 1, p. 285-325.
- WHITE, K., “Wanting Something for Someone: Aquinas on Complex Motions of Appetite”, *The Review of Metaphysics*, Chicago, 2007, v. 61, n. 1, p. 3-30.
- WIPPEL, J., *The Metaphysical thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000.